世 界 文 明 大 系  世 界 文 明 大 系

总主编 汝 信

犹太文明

THE JEWISH CIVILIZATION

潘 光 陈超南 余建华 著

图书在版编目(CIP)数据

犹太文明/潘光等著. —北京:中国社会科学出版社,1999.12
(世界文明大系)
ISBN 7-5004-2592-9

Ⅰ.犹…　Ⅱ.潘…　Ⅲ.犹太人-民族历史-概况　Ⅳ.K18

中国版本图书馆CIP数据核字(1999)第68257号

中国社会科学出版社出版发行
(北京鼓楼西大街甲158号　邮编100720)
1201印刷厂印刷　新华书店经销
1999年12月第1版　1999年12月第1次印刷
开本:850×1168毫米1/32　印张:12.875　插页:6
字数:314千字　印数:1—4000册
定价:25.00元

总 序

汝 信

近一个时期以来，有关“文明”问题的研究越来越受到国内外学术界的关注。尤其是冷战结束之后，世界格局和国际形势发生了急剧变化，两大集团军事对峙的局面宣告终结，虽然世界仍不太平，但和平与发展已成为当前世界发展的主题。与此同时，尽管经济全球化的趋势在加速进行，世界政治却日益向多极化的方向发展，社会文化的多元化发展也呈现出丰富多彩的局面。正是在这种情况下，不少国家的学者开始更加重视文化战略的研究，他们认为文明和文化的因素将在二十一世纪的世界发展进程中发挥越来越重要的作用。

我国自改革开放以来，学术界也几度掀起“文化热”，特别是各个人文学科的学者都从不同的角度参与了有关文化问题的讨论。这说明文化问题及其在我国新时期发展战略中的地位和意义，已被人们所认识并日益受到重视。然而，总起来看，我们还缺乏对文明和文化问题的总体研究，没有把这种研究和世界格局和国际形势的变化结合起来，对国外有关文明问题研究状况和发展趋势也缺乏深入的分析。一般地说，我们对世界文明问题的研究还是比较薄弱的，迄今还没有我们中国人自己系统地、较全面地研究和论述世界文明的发生和发展的著作。我们认为，加强这方面的研究，用马克思主义的观点去探讨世界文明发展的规律和特点，在弘扬中华文明优秀传统的同时充分吸收和借鉴世界文明的一切积极成果，制定一套既能积极推动我国文明建设，又能有效地应

付外来文明挑战的发展战略，已成为当前一项紧迫的任务。为此，中国社会科学院专门成立了“世界文明研究”课题组，组织院内外有关专家学者分专题进行研究，目前出版的这套多卷本著作便是这几年来辛勤劳作的成果。

这里需要说明一下本书中所使用的“文明”概念的内涵。“文明”（civilization）一词来源于拉丁文 civis，而 civis 不仅是指罗马的公民身份，而且也含有比当时外国人或蛮族的原始生活状态优越的意思，所以后来有人用“文明”一词来指与原始社会，即“野蛮”阶段相区别的较高的人类历史发展阶段。但这个术语到 18 世纪才在欧洲被用于正式文献中，直至 20 世纪方在人文学科各领域中被广泛使用，而且它不仅用来指历史发展阶段，也被用于一定的空间范围，即用以表明“地域性文明”。应该指出，人们对“文明”的理论也如同对“文化”的解释一样各不相同，有许多种定义，迄无共识。我们的研究课题的主要目的不在于探讨哪一种定义更加合适，而在于具体研究世界文明本身。在本书中我们基本上采取目前国际上比较通行的看法，即把“文明”理解为广泛意义上的“文化”，更具体地说，是指占有一定空间的（即地域性的）社会历史组合体，包括精神文明和物质文明两方面，即人们有目的的活动方式及其成果的总和。

我们认为，研究世界文明必须坚持以马克思主义唯物史观为指导。世界上各个文明都是特定的人群在不同的具体历史条件下的活动的产物，都有其自身发生和发展的演变过程，都有其自身的特点和优缺点，在不同的历史时期起着不同的历史作用。历史上的一切文明成就都是对全人类文明作出的宝贵贡献，都应得到充分承认和尊重。没有哪一种文明可以自诩为天生优越，高人一等，那种以自我为中心（如所谓“西欧中心论”的观点），总是以自己的文明的价值观和标准去衡量别的文明，甚至横加干涉，这显然是文化霸权的表现，而且也是不可能实现的幻想。我们也不

能同意美国亨廷顿教授提出来的关于"文明的冲突"的理论。亨廷顿的理论以文明作为未来世界之间关系的基础和冲突的主要根源，而对政治、经济、思想等因素显然有所忽视，即使在谈到文明时，亨廷顿也过多地重视其"冲突"的一面，而对文明之间的交流、融合的倾向注意不够。从世界文明发展的整个过程来看，各个不同文明之间的矛盾和碰撞虽然是经常发生的现象，但并不一定会发展成不可调和的冲突。恰恰相反，各个不同文明之间的和平共存、相互影响、相互渗透乃至交融互变，才是世界文明发展的常态现象和主流。在世界即将进入二十一世纪的社会变革时代，我们更应致力于促进不同文明的和平共存、相互交流和共同发展，彼此取长补短，使我们这个世界更加绚丽多彩。

鉴于以上考虑，本课题组把世界文明分成以下这些专题进行研究，即：一、古代西亚北非文明；二、印度文明；三、伊斯兰文明；四、儒家文明；五、犹太文明；六、西欧文明；七、斯拉夫文明；八、非洲黑人文明；九、日本文明；十、美国文明；十一、拉丁美洲文明。应该说明，这样的划分只是相对的，而且并未把世界文明包举无遗，有许多问题尚待进一步研究。我们只是打算从探讨以上这些主要的文明入手，求得从总体上把握世界文明的发展过程，并对各个文明的主要特征有宏观的了解。

本课题得到国家社会科学基金和中国社会科学院重点研究课题基金的资助，全书在中国社会科学出版社的大力支持下得以出版，特此志谢。

有关世界文明的研究在我国还起步不久，本书中疏漏甚至错误之处，尚希学术界同仁和广大读者不吝指正。

前言

近年来文明问题成为国际上的一个研究热点，这不仅是因为塞缪尔·亨廷顿提出的“文明冲突论”引起了热烈争论，也是因为随着人类整体文化教育水平的提高和世界科学技术的飞速发展，文明因素正在国际关系和全球发展中起着越来越重要的作用。正是在这样的形势下，为加强对世界文明的研究，构筑中国自己的文明研究理论体系，中国社会科学院牵头成立了以汝信研究员为首的世界文明研究课题组。课题组将世界文明分成十多个专题进行研究，每个专题研究一个对人类发展具有重要影响的文明，其中当然包括犹太文明。课题组的朋友们专程来沪，邀我主持犹太文明专题的研究。于是，为了促进中国文明研究这一共同目标，也是为了深化我们自己对犹太文明的研究，我和陈超南、余建华等同志便加入了北京朋友们的队列。本书就是我们3年来研究的第一个成果。

发端于4000年前的犹太文明是世界上最古老的文明之一，也是世界上两个主体精神从古至今一脉相承的文明之一（另一个是汉儒文明）。不过，与汉儒文明乃至世界上几乎所有文明都不同的是，它是一个在近2000年里失去了故土和家园，没有固定的主体活动地域，因而流散并渗入世界各地域的文明。正因为此，在漫长的岁月里，犹太文明常常被视为“外来”的甚至“异端”的东西，以致受到客居地主体文明的强烈冲击乃至挤压，还经常遭受敌对势力的打击和摧残。在这种艰难困苦的状况之中，犹太文明

居然顽强地生存了下来，而且不仅能不断发展自身，还对人类文明的发展作出了巨大贡献。内中的原因十分复杂，但主要是因为犹太文明具有超乎寻常的内聚力和生命力，而这种力量来源于犹太文明的三大支柱：以犹太文化传统为主体的民族认同感；以犹太教为纽带的共同信仰和价值观；以家庭为基础、犹太会堂为核心的社团网络。

说犹太文明的主体一以贯之，并非说犹太文明与其他文明之间就是互相排斥、互不影响的。实际上，犹太文明从其一诞生便与其他文明互相碰撞、交融，4000 年来包融、吸纳、筛选、改造了诸多外部文明的种种特征和质素，同时也对其他文明如基督教文明、伊斯兰文明，乃至现代美国文明都产生了重要影响。如犹太文明与希腊、罗马文明的接触，不但是犹太文明发展史的一件大事，也是人类文明史上的里程碑事件，因为正是这三大文明的互相碰撞和交融，使犹太文明发生了内在的深刻变化，也为后来西方基督教文明的兴起奠定了基础。犹太文明与阿拉伯伊斯兰文明在地中海区域，特别是伊比利亚半岛的交融和结合，产生了犹太文明发展史上的一大瑰宝——塞法迪文化。犹太文明与中东欧文明，特别是日耳曼文明和斯拉夫文明的接触和交融，又产生了犹太文明的一大分支——意第绪文化。

中华民族和犹太民族同属世界上最古老的民族之列，源远流长的中华文明与犹太文明有着许多相同、相似之处。古代开封的犹太社团与当地的汉、回等民族和睦相处，逐渐融为一体。像这样在没有任何外界压力的情况下犹太社团在客居地被完全同化的情况，在犹太民族离散史上也是不多见的。近代以来犹太人又在上海、香港、哈尔滨、天津等地安居乐业，在这些城市的发展历程中留下了自己的影响和痕迹。纳粹大屠杀期间，上海成了全球惟一无条件接纳犹太难民的大城市，这段历史至今仍传为佳话。

如同所有现存的古老文明一样，犹太文明也是一个不断演进

和发展的体系。特别是自犹太启蒙改革运动以来，一代又一代的犹太志士仁人为推动犹太文明的革新和复兴顽强奋斗，使这一古老文明能在自身现代化进程中不断前进和升华，不但保持充沛的活力，而且还焕发出丰富的创造力。纳粹大屠杀没能摧毁犹太文明，反倒使其在大劫难中重新崛起；犹太文明在北美得天独厚的环境中经历了一个接触、沟通、碰撞、交汇的过程，形成了独具特色的美国犹太文化；犹太文明的发展主体回归故土，成为以色列模式取得成功的精神支柱；犹太民族和犹太文明继续对当代人类的经济文化科技发展作出杰出的贡献，许许多多犹太精英活跃在全球这个大舞台的各个角落。所有这一切都显示出这一古老文明的生命力是那么经久不衰。

愿我们这本书能使读者更深刻地认识犹太文明，并从中悟出一些规律性的因素，从而促进我们对犹太文明乃至整个世界文明的研究。

潘　光

1998年12月30日

于上海犹太研究中心

上海社科院犹太研究工作室

《世界文明大系》
编委会



1　以撒献祭



2　智慧之王所罗门







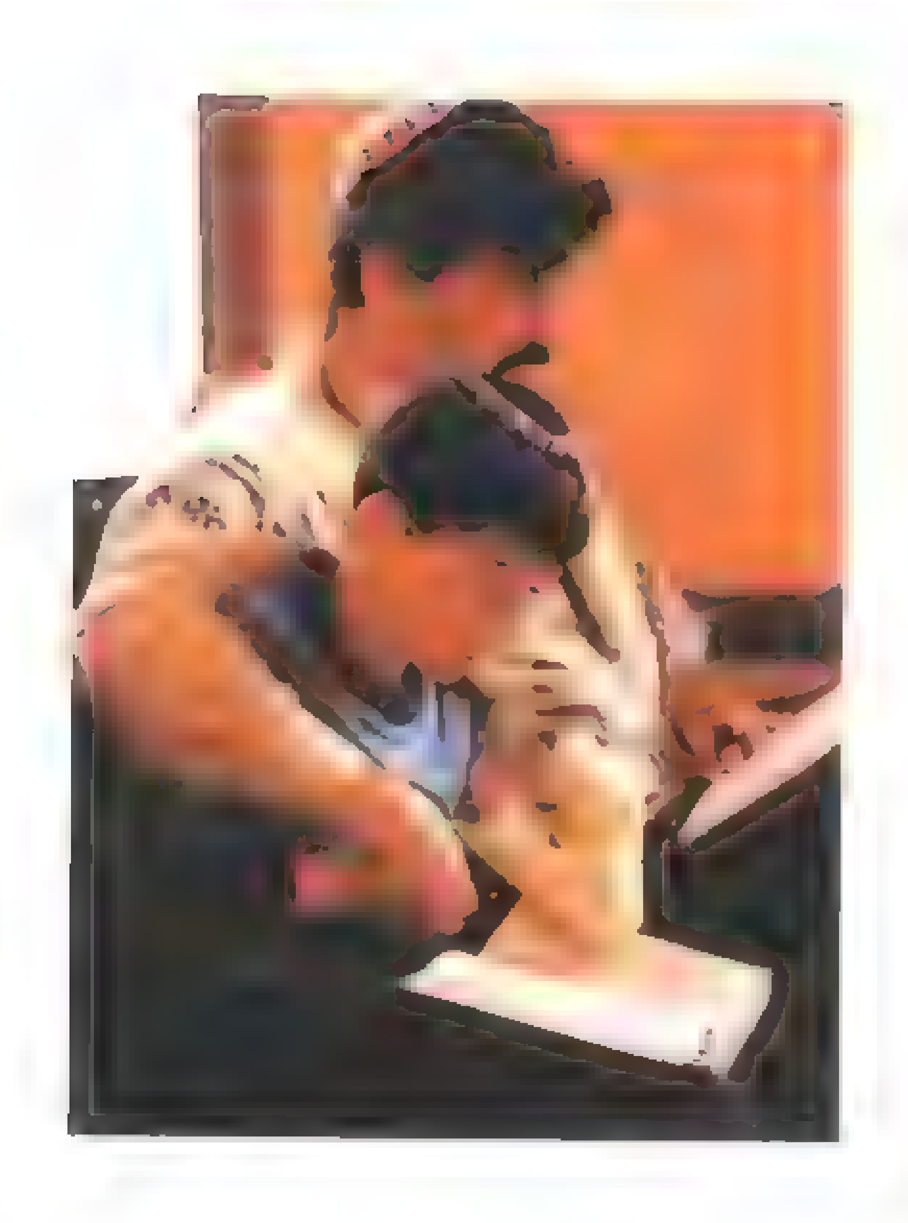














目　录

中编　犹太文明的构成要素和表现形式

下编 犹太文明的现代化进程

CONTENTS

PART. I

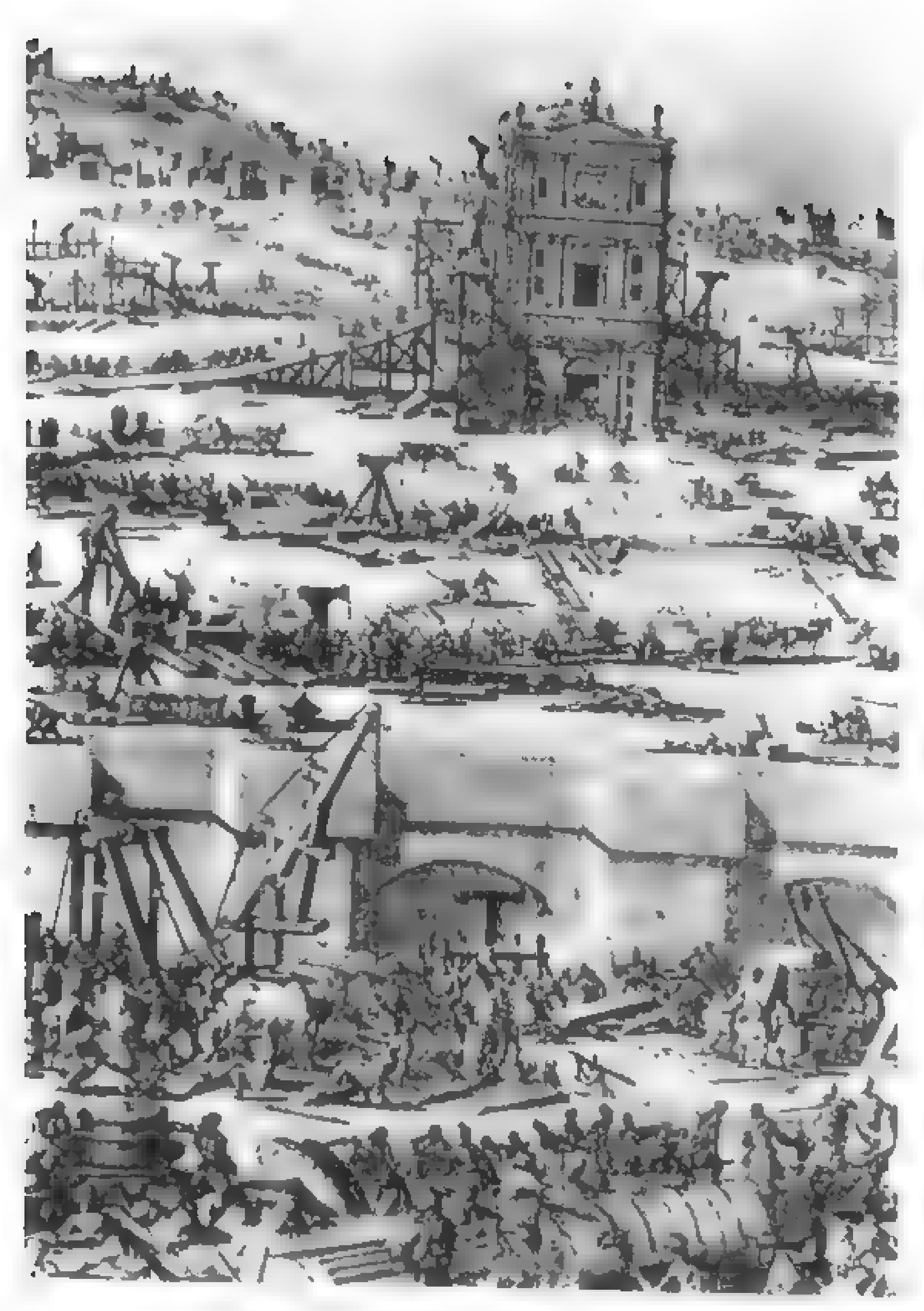
ELEMENTS AND REPRESENTATION OF JEWISH CIVILIZATION

PART Ⅱ

THE MODERNIZATION OF JEWISH CIVILIZATION

上　编

犹太文明的产生和早期发展



所罗门时期耶路撒冷犹太教圣殿建造

第一章

犹太文明源起的自然生态环境和文化历史背景

一、迦南的自然条件和地理特征

任何文明都是发生在一定的地域空间和生态环境之中，作为人类文化瑰宝之一的犹太文明也不例外。我们对犹太文明的阐析也首先从滋育它的自然生态环境入手。

犹太文明主要发祥地是位于地中海东岸的巴勒斯坦。作为一个历史地域概念，巴勒斯坦北邻小亚细亚半岛、东连美索不达米亚和阿拉伯半岛、南接西奈沙漠、西濒地中海。这片土地最早为古代埃及人和希伯来人（Hebrews）称为迦南，巴勒斯坦之名取自于曾在其沿海定居的非利士人（Philistines），意为"非利士人的土地"，后被罗马人用为正式地名，沿袭至今。

从形状上来看，迦南自北而南像是一个略有弯曲的长方形加上一个倒立的不规则三角形。就地理形貌而言，这片土地可分为四大部分。北面的长方形由西向东分布着三个南北向的平行地带。第一部分是地中海滨海平原，面向湿润的海风，有着一片绵延40公里的肥沃农田，其中有被人们称为"极乐园"的夏隆平原，自古以来当地农业就较发达。第二部分是中央山地，最西面的示非拉石灰岩山地早期遍布灌木，人烟稀少；但其东面的犹第亚山降水较多，适宜种植谷物、果树，且地势易守难攻，位于此地的耶路

撒冷便是一个天然要塞；再东面便是死海以西孤寂荒芜的犹太旷野；犹第亚山之北起伏舒展的撒马利亚山丘点缀着山坡梯田和橄榄树丛，历来人口稠密；更北面的加利利高原与撒马利亚山之间的以斯德伦谷地，因四季奔流不息的溪流和相对充分的降雨，成为整个迦南最富饶的农业区。第三部分为从赫尔蒙山脚到死海的约旦河谷，其北段尤其是太巴列湖一带土壤肥沃，适于农业，太巴列湖还盛产各种鱼类，其南段则多为长满芦苇、野兽出没的荒野山谷。上述三大部分以南则是占迦南近一半面积的小三角形，即第四部分内盖夫旱地，其北部别是巴地区是一片干旱的大平原，虽能维持农作物生长却难根深叶茂；其南面基本上是与西奈沙漠相连的荒漠秃山，降雨极少。迦南的气候属于典型的地中海型，全年分为两个差别显著的季节：5—10月为炎热干燥的夏季，其中6—8月很少降雨；11月至来年4月为寒冷潮湿的冬季，1月最为湿润。由于各地海拔和地形的不同，迦南各地气候差异相当大，有时耶路撒冷大雪纷飞，而22公里之外的耶利哥却十分炎热。

在公元前3千纪之前的远古时代，迦南土地滋润肥沃，到处是葱翠茂密的森林草原，已出现农业生产活动。但随着此后天气变为干燥，大片的森林和草原消失，周围的西奈沙漠和阿拉伯沙漠迅速侵吞迦南无数良田。除了少数洼地和绿洲还适宜栽培作物和果树外，荒瘠少水的高原山谷显然更适合放牧牲畜。当地物产主要是小麦、玉米、橄榄油、葡萄酒和羊毛，地下矿藏资源缺乏，在亚喀巴湾附近曾发现低质铜矿。因当地土壤中富有作为制陶原料的黏土，陶器成为最重要的传统工艺品。各种石材则用于建筑城墙和殿堂。水资源匮乏成为这里最为困扰人的难题。因此在早期犹太文明中，一方面水利灌溉技术在农业经济中占据重要的地位，另一方面降雨量的大小在很大程度上决定着农业收成的丰歉。犹太先民往往由于旱灾而不时流徙，另谋生计。

迦南自然生态环境的特征，对犹太文明的形成具有十分重要

的影响。

首先，这片土地十分狭小，但却堪称“地球的模型”。气候和地势千差万别，热带、温带、寒带，平原、丘陵、高原、山谷、沙漠，河流、淡水湖、盐水湖，无所不包，以致整个迦南在地理上可分为彼此迥异的几十个小区，加之山脉纵横、交通不便，普通居民往往对自己的近邻更为熟悉、关注，其生活方式颇多取决于居住地的自然条件。这种状况显然使迦南不适合形成大一统的政治实体，却有利于分裂为各行其事的蕞尔小邦，虽然希伯来人一度建立君主国，但中央集权、全国统一时期甚短。即便在公元前11世纪到前10世纪短暂的统一希伯来王国时期，王国内部各地之间的纷争以及地方势力对中央政权的挑战也屡屡出现。不过在另一方面，诸多复杂矛盾的地理要素在迦南的统纳并容，造就了在这里成长的人们不仅具有突出的综合性心理素质，而且更能适应各种生存环境。

其次，迦南位于“肥沃新月带”[①]的西端，虽不如富饶多产的美索不达米亚平原和尼罗河三角洲，毕竟还有一些适宜作物生长的平原以及饲养牲畜的草原，与希伯来人曾流浪的更为荒凉的沙漠和不毛之地相比，还算得上是一块培育早期犹太文明美好的“流奶与蜜之地”（A Land Flowing with Milk and Honey），那里“有山、有谷、有雨的滋润”，[②] 在当地定居安邦的希伯来人可以通过劳动获得较为丰富的谷物、蔬菜、瓜果和牲畜。因而对日后在异族攻掠下失国离乡的犹太流散民族来说，这便成了一块魂牵梦绕的“历史性家园”。

---

① 肥沃新月带（Fertile Crescent）系指从美索不达米亚南部向北，经两河流域谷地，向西穿越叙利亚，再向南直至地中海海岸这一弧形地区，因土地肥沃、形似新月，故名。

② 《旧约·申命记》第11章第9－11节。

再次，不仅迦南地区本身有一大块（尤其是内盖夫南部）典型的沙漠地质，而且著名的阿拉伯沙漠以及西奈沙漠分布在其周边，沙漠作为迦南及其周边一种凸出的地理特征，对犹太人的宗教意识及其思维方式具有不容忽视的影响。一方面，西奈沙漠变幻无常的气候现象和复杂奇异的自然景观，为犹太教的诞生提供了合适的温床；另一方面，相对其北部而言，沙漠地理特征较为突出的迦南南部成为早期犹太文明的重心所在。因此，“沙漠在希伯来历史上的重要性，犹如边疆之与美国历史”。[1]

此外，迦南的自然条件虽不十分理想，但它所处的地理位置却具有特殊的中介性。它位于三洲（亚、非、欧）和两海（地中海、红海）交汇通衢之地，举足轻重的战略地位使它成为四方强邻埃及、巴比伦、亚述、波斯、希腊、罗马的侵扰争夺之地，以致犹太文明早在形成时期便命运多舛；它同时又是埃及、美索不达米亚两个最古老文明以及稍后的希腊、罗马文明接触交往的辐辏之所，于是“这里顺理成章地成为各种外来势力及其文化和精神价值传播辐射的聚焦点”。[2] 正是在这些文明的冲击交融之中，犹太文明得以孕育、诞生和扩散，并带有它特具的包容性和生命力，成为至今一以贯之的人类文化精华。

二、迦南文化——哺育犹太文明的摇篮

古代犹太文明虽然受到埃及和美索不达米亚两大文明的影响，但其主体却是在迦南文化的摇篮中哺育成长的。

---

1 转引自顾晓鸣《犹太——充满“悖论”的文化》，浙江人民出版社1990年版，第48页。

2 E. 奥尼和E. 埃夫拉特（E. Orni & E. Efrat）著《以色列地理》（Geography of Israel），耶路撒冷1973年版，序言。

根据考古发现，早在数万年以前的旧石器时代，就有人类居住在迦南。在太巴列湖边的洞穴中，人们发掘到和尼安德特人[1]极为相似的头盖骨及一些旧石器时代中晚期的穆斯特类型石器。这时洞中的人类以狩猎和采集为生。在卡麦山洞穴中发现的拿杜夫文化则是中石器时代的一个典型。那里有火石、镰刀等各种复合工具，当时的人们懂得种植、收割作物及饲养家畜。

至于新石器时代的古迹，在迦南发现的更多。据放射性碳试验结果，约旦河谷的耶利哥是世界上最古老的城市之一，建于公元前7千纪。在那里发现的兽类及母性女神小塑像表明当时的居民已有生产力崇拜的习俗，镰刀、石磨的发现说明那时他们已耕种谷物。从耶利哥城的大小及四周少量的可耕地来推测，某种灌溉系统那时也已经发展起来，这显而易见，在亚伯拉罕之前5000年，远古的巴勒斯坦居民已向人类文明大道迈进了。

与此同时，人类文明在更适宜农业耕作的尼罗河谷和两河流域也已长出胚芽。公元前5千纪年代前后，尼罗河两岸的埃及人已利用定期泛滥的尼罗河水发展农业，到前4千纪初埃及人进入了铜器时代，随后逐渐出现数十个具有城市公社性质的"诺姆"(Nomos)。约前3100年上埃及的美尼斯把埃及统一为一个国家。此后许多时期里，埃及法老帝国的势力范围从努比亚和上埃及起，向北延续到濒临地中海的尼罗河三角洲，再向东越过西奈沙漠，一直伸展到迦南和叙利亚，与在底格里斯河和幼发拉底河之间的美索不达米亚平原上相继建立的西亚强国交界。美索不达米亚的文明始于前三四千纪左右的苏美尔王国。前24世纪属于闪族[3]的阿

---

1 1856年在德意志杜塞尔多夫尼安德特河流域附近的洞穴中发现的古人化石。

2 布赖特著：《以色列史》，香港1981年版，第 6页。

3 闪族(Semitic People)泛指操闪米特语的部族和部落，包括古代历史上的阿卡德人、阿摩利人、腓尼基人、希伯来人、亚述人、迦勒底人、阿拉伯人和埃塞俄比亚人等。

卡德人灭亡了苏美尔王国，并一度建立了东起波斯湾、西至地中海东岸的萨尔贡帝国。前22至前21世纪在美索不达米亚南端曾经出现乌尔帝国。前19世纪80年代，阿摩利人(Amorites)以幼发拉底河畔的巴比伦城为首都，兴起了古巴比伦王国，到前18世纪上半叶汉谟拉比王在位期间达到盛世，至前8世纪才为亚述帝国所灭。前7世纪末叶迦勒底人击败亚述军队，建立了新巴比伦王国，到尼布甲尼撒二世时发展为西亚强国。前538年波斯帝国的居鲁士灭亡新巴比伦王国，结束闪族在美索不达米亚统治的历史。

埃及与美索不达米亚这两大文明发祥地之间早就通过迦南和腓尼基发生交往。当时有一条交通路线从埃及经迦南、叙利亚到达美索不达米亚。在古王国时代，埃及法老的碑记文献多次提及其在迦南的商业利益。同时比布洛斯的迦南人(Canaans)已模仿埃及的象形文字，并发展起一种有音节的文字。前3千纪迦南进入城市大发展时期。许多后来在圣经中提到的重要城镇都已存在，诸如米吉多、伯善、艾、示剑、基色、拉吉以及约前35世纪重建的耶利哥等。位于从沿海到内地商道上的拉希什在当时已十分繁荣，城的四周有砖墙围绕并有角楼防卫，城内还发现各种以炼铜制品的武器、工具，刻有记号的陶器以及带有铭文的埃及蜣螂石。那时的伯善，是外部文化影响同商品一道传播进来的重要商业中心，后来在这里发现了中王国时期两座埃及神庙的残址以及新王国时期第19王朝两个最珍贵的铭文。这些铭文记述了埃及法老谢提一世和拉姆捷斯二世的出征和武功，其中提及迦南被征服城市的名称。①

前23至前20世纪迦南文化已由青铜时代的初期过渡到中期。此时由于埃及和美索不达米亚都处于战乱动荡之中，耶利哥、米吉多、艾等城市在来自东面的游牧民族迁徙侵扰中受到暴力冲

① 阿甫基耶夫著：《古代东方史》，三联书店1956年版，第422—424页。

击，约旦河西岸的市镇纷纷荒弃，直到前2千纪初期，新客逐渐定居下来，迦南西部和外约旦北部才有明显复原。这些新客主要是来自西北闪族中的阿摩利人，最初以游牧为业，与当地定居务农的迦南人开始发生民族融合。亚伯拉罕率领的希伯来部落大约也在这前后首次进入迦南。

前2千纪上半期，埃及正处于繁荣的中王国时代，其贸易溯尼罗河而上，经迦南远达腓尼基和克里特，甚至巴比伦。当时埃及的势力达到迦南大部分地区。比布洛斯不但受到埃及经济、文化上的影响，甚至当地首领也承认自己是法老的臣属。

到前18世纪下半叶中王国末期，埃及四分五裂、群雄割据，大批被称为喜克索斯人(Hyksos)的游牧部族从迦南涌入埃及，征服尼罗河三角洲，并以三角洲东部的阿瓦里斯为都，建立历时百余年的牧羊王朝。他们除直接据有尼罗河三角洲一带外，还依靠其封臣、附庸间接统治上、下埃及的部分地区。喜克索斯人的经济文化发展明显低于埃及人，但他们把驯养马以及制造马拉战车、排弓、战斧等技术输入埃及，并简化了埃及文字，为后来腓尼基人创造拼音字母作出了贡献。喜克索斯人的势力范围向北一直延伸到叙利亚北部和幼发拉底河上游一带，紧邻埃及的迦南自然处于这片广袤领域的中心。前16世纪中叶，底比斯王国集合埃及各地势力，推翻喜克索斯人的统治，开启埃及新王国时期。被迫撤出埃及的喜克索斯人退到迦南南部。

在喜克索斯人统治埃及期间，迦南文化达到其全盛时期。原先以游牧为生的阿摩利人纷纷筑城以居，其首领成为地方小王。迦南城邦又开始复兴，农业成为当地居民的主要职业。除了一些较落后的山区和草原部落仍过着游牧生活外，在迦南的河谷、洼地及沿海平原，居民们已发展起较为发达的耕作及园艺业。在手工业方面，出现大量的铜及短剑、斧头、雕像等青铜制品，陶器制作也更为精良；人们不仅酿制葡萄酒、提炼橄榄油，还用毛、麻

生产色彩鲜艳、饰有画纹的豪华纺织品和衣服。在米吉多、吉甲和伯善等地都曾发现该时期最富特色和艺术价值的手工制品。由于埃及在迦南的政治势力受到削弱，位于从埃及通向叙利亚、腓尼基重要商道上的迦南商业城市能够比较独立地发展，随着商队川流不息通过而更趋繁荣。在语言文字方面，迦南人大多使用阿卡德语和楔形文字，也有一部分讲埃及语和使用象形文字。在宗教信仰上，迦南人的每个公社、城市和部落各有自己的保护神，流行多神崇拜和人的祭献。从住宅和坟墓随葬品来看，当时迦南已有十分明显的贫富分化。

然而随着公元前16世纪前叶喜克索斯人被逐出埃及以及埃及人重新征伐迦南，迦南文化趋于衰落，特别是在手工业生产和艺术方面，陶器质量的显著下降便是明证。新王国时期的埃及法老利用驻军和当地臣服的王公控制了迦南大部，榨取名目繁多的贡赋。前15至前13世纪，埃及人与在小亚细亚崛起的赫梯王国为争霸西亚不断发生冲突。前13世纪初两者缔结和约，分占迦南。[1] 在随后的岁月中，来自海上和沙漠地带的部落迁徙、攻掠致使迦南各地动荡不安，也打击着埃及和赫梯在当地的势力。正是在这一背景下，作为犹太人先祖的希伯来人再度进入迦南，在这两大文明交汇处开始创建自己的文明。

二、古代犹太民族的形成和离散

古代迦南是犹太民族的主要发祥地。尽管在民族形成之前，犹太人的历史不只囿于迦南一地，而与其东北部和西南部有着千丝万缕的联系。东北部的美索不达米亚是其始祖亚伯拉罕的故乡，西

1　亚伯兰·撒切尔（Abram Sachar）：《犹太史》（A History of the Jews），纽约1968年版，第9页。

南部的尼罗河之滨曾为这个民族形成前的好几代人提供了庇护之地，与埃及毗连的西奈半岛更是犹太民族形成之初的熔炉。但完备形态的犹太民族之形成则是他们在迦南建立统一的民族国家之时。古代犹太民族的形成历程以及早期二次大离散为犹太文明的构建提供了最主要的社会历史舞台。

正当公元前2千纪迦南人在今巴勒斯坦一带发展以青铜文化为特征的农业文明时，犹太人的先祖——同属闪族的希伯来人还生活在幼发拉底河下游的名城乌尔。据《旧约》[1]记载，这是一群受到古巴比伦文化影响的游牧部落，流行着多神崇拜。约前1900年希伯来人酋长亚伯兰（后尊称亚伯拉罕）率部落成员沿大河北上，游牧到幼发拉底河上游的哈兰，后又折向西南，渡过幼发拉底河，辗转进入迦南。当地人称他们为“哈卑路人”（Habiru），意即“渡河而来的人”，后以音之转而为“希伯来人”。自1888—1889年埃及第18王朝（前14世纪）阿马那泥板被发现以来，越来越多的中外学者将希伯来人这一指称与阿马那泥板文书中特别提到的“哈卑路人”联系起来。阿马那泥板文书包括迦南众部落首领请求埃及法老派兵镇压当地暴乱集团的数百封求援信，其中一封信上写到：“商人遭到抢劫，劫掠者及流窜的帮徒如哈卑路人为所欲为。”后来人们又在西亚其他地方出土的诸多文献中多次发现“哈卑路人”一词，且应用时限在前3千纪后期到前12世纪。通过对这些材料的研究，许多学者认为哈卑路人即希伯来人，是生活在定居社会边缘的一个游牧社会群体。他们不受地方统治者的管辖，经常袭扰定居社会居民，但有时也受雇于当地统治者。[2]

---

[1] 本是犹太教《希伯来圣经》，后被基督教所继承，称为《旧约全书》，作为基督教正典《新约全书》的对应，因后人相沿成俗，通称《旧约》。

[2] H.H.本萨桑（H.H.Ben Sasson），《犹太人民史》（A History of Jewish People），伦敦1976年版，第41页。顾晓鸣前引书《犹太——充满“悖论”的文化》，第3—4页。

希伯来人在迦南传宗接代。传说亚伯拉罕的妻子撒拉生下儿子以撒，以撒次子叫雅各，力大过人，曾同天神角力获胜，为神赐名“以色列”(Israel)，意为“同神摔过跤的人”，故希伯来人又称以色列人。雅各有12个儿子：流便、西缅、利未、犹大、以萨迦、西布伦、约瑟、便雅悯、但、拿弗他利、迦得、亚萨

前18世纪末喜克索斯人攻入埃及时，为迦南旱灾和饥荒所困的希伯来人也随同喜克索斯人迁徙埃及，到达尼罗河三角洲的歌珊，在此水草丰盛之地从事畜牧，生息繁殖，由雅各12个儿子的后代繁衍扩展成为12个部落分支。但他们的信仰却与当地埃及人格格不入。约前16世纪喜克索斯王朝被推翻，统治埃及的新王国法老把和喜克索斯人同属闪族的希伯来人贬为奴隶，强迫其服苦役，从而结束了希伯来人在当地安居乐业的美好日子。法老不仅处心积虑地虐待这些不同信仰者，而且甚至发布一条残暴的法令：凡希伯来人所生之子必须溺死。就在希伯来人惨遭异族凌辱之际，约前15世纪其民族英雄摩西应运而生。传说他是希伯来人利未部落的后代，曾为拯救同胞愤然击杀一个凶暴的埃及监工，而后逃至西奈避难，40年后又回到埃及，领导希伯来人与法老进行一系列曲折较量，最后成功地离开埃及，经西奈向迦南行进。“迁出埃及”意味着希伯来人摆脱异族奴役的自我觉醒，是古代犹太民族开始形成的一个关键性标志。更有意义的是，在途经西奈沙漠时，摩西出于加强民族凝聚力的需要，对恢复偶像崇拜的希伯来人发动一场统一信仰的宗教运动，假借神主耶和华[1]之命在西奈山下与其族人约定“十诫”(Ten Commandments)，奠定犹太教(Judaism)的基础，这在后面还要详述。宗教信仰的统一成为犹太民族形成过程中的决定性因素。同时摩西还把希伯来人分别组成

1 耶和华 Jehovah 系基督教学者对犹太教神主雅赫维(Jhwh)之误读，为后人相袭成习而沿用。

千人、百人、五十人和十人各级规模不等的社会单位，任命千夫长、百夫长、五十夫长和十夫长为各级行政首领协助其管理，结束了希伯来人各部落混乱无序的状态。由此，“摩西以耶和华崇拜为核心，将信奉该神的（希伯来人）各部落集结成一个联盟”。[1]

随后，已发展为部落联盟的希伯来人绕道抵达约旦河东，这时摩西去世，由其助手嫩的儿子约书亚继任领袖，率领希伯来人向西渡过约旦河，攻取迦南的耶利哥，逐渐占领以法莲山区（撒马利亚）、上加利利和下加利利。这时正值迦南人各部落以城市为中心、由周围村社联合成一个个割据邦国的时代，希伯来人重返迦南实是暴力征服与和平渗透相交织的过程。约前13世纪希伯来人基本上在约旦河谷及其周围山区定居下来。然而希伯来人并未完全消灭或赶走原先的迦南土著，自己内部又纷争时起。在此后两百年是希伯来人混战、分裂的“士师[2]时代”，许多希伯来人与迦南各部落人混居杂处，频繁往来，甚至通婚融合。“以色列人竟住在迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人中间，娶他们的女儿为妻，将自己的女儿嫁给他们的儿子。”[3] 而《旧约·路德记》中关于摩押女子路德两次与希伯来人通婚的故事也形象地反映了这一点。在现存的历史文献中，首次明确提到犹太人的事，是1896年在埃及底比斯发掘到的一块著名石碑，碑文上明文记载了古埃及第19王朝法老美尼普塔在前1222年发兵平息迦南希伯来人纷乱的史实。碑文写道，“以色列已化为废墟，但它的种

---

① E. 伯恩斯和P. 拉尔夫（E. Burns & P. Ralph）：《世界文明：历史与文化》（World Civilization: The History and Their Culture），第1卷，纽约1974年版，第80页。

② “士师”希伯来语为Shophetim，含义为“审判官”或“拯救者”，其职责在平时为民事纠纷的仲裁者，战时为率众出战的指挥官。

③ 《旧约·士师记》第3章第5节。

族并未灭绝”。[1]此后，希伯来人的发展历程进入有史可考的时期。

在士师时代末期，来自爱琴海诸岛和小亚细亚沿岸的非利士人崛起。凭借着先进的铁制武器，他们逐渐控制了迦南的地中海沿岸地区。他们不时从沿海向东扩张，进攻希伯来人，夺占土地。外部强敌压逼所造成的民族危机，使希伯来人结束部落分立、联合一致抵御外侮的需求更为迫切。希伯来人的民族意识急剧增长，要求建立自己的统一民族国家，由一位众民臣服的君主来统领他们。约前1025年，贤明有识的大士师撒母耳挑选便雅悯部落的扫罗为希伯来王国首任君主（约前1025—前1013年在位），在迦南建立了历史上最早的犹太人国家。扫罗擅长军事，一度在对非利士人的战争中取得辉煌战果，但他缺乏政治建树，各部落依然处于分立状态，王权微弱。不久犹大部落的大卫取代扫罗继任君王（前1013—前973年在位），不仅将王国疆域内的迦南人飞地逐一征服，而且把非利士人驱逐至南方沿海。他以战略要塞耶布斯（即后来的耶路撒冷）为国都，将王国版图扩大到北起黎巴嫩山、南至埃及边界、西起地中海沿岸、东达约旦河东岸。前973年大卫去世，其子所罗门接位（前973—前930年在位），希伯来王国进入鼎盛时代。这位颇具文韬武略的国王对内加强军力和中央集权，对外以联姻方式建立睦邻友好关系，发展互惠贸易。更重要的是，他在首都耶路撒冷为犹太教神主耶和华建造了金碧辉煌的大圣殿，史称“第一圣殿”（First Temple）。耶路撒冷因此成为犹太教最重要的圣地和犹太人最主要的民族精神中心。在所罗门的统治下，希伯来王国经济发展、国运昌盛，成为当时西亚北非最富庶的奴隶制王国。至此，希伯来语成为迦南通行的主要语言，迦南成为希伯来人生息劳作的共同地域，希伯来人也逐渐变为以从事耕作、园艺业为主的农业居民，形成以犹太教信仰为核心的共

---

1 本-萨桑前引书《犹太人民史》，第25页。

同精神文化，古代犹太民族基本形成，犹太文明也奠定了繁荣发展的根基。

然而前930年所罗门王死后，内乱骤起。统一的希伯来王国一分为二，希伯来人进入南北朝时代。北方以以法莲为首的10个支派部落成立以色列王国，定都撒马利亚；南方的犹大和便雅悯部落仍然以耶路撒冷为都，称犹大王国。强盛一时的希伯来人国家在南北两方的互相争斗和外来异族的蹂躏中逐渐衰落。前721年亚述王萨尔贡二世率军占领北部以色列王国首都撒马利亚，将国王及其臣民27000多人押回亚述。此后他们散布到征服他们的庞大帝国各地，最后被他们周围人数更多的居民们所同化。从此他们被称为"失踪的以色列10个部落"（Ten Lost Tribes of Israel）。前605年新巴比伦帝国灭亡亚述，并在前586年攻陷耶路撒冷，捣毁第一圣殿，灭亡南方的犹大王国，包括国王、贵族、祭司和工匠在内的上万名犹太国人被掳往巴比伦，史称"巴比伦之囚"（Babylonian Exile）。至此希伯来王国终于覆灭。和那些被异族同化的北国百姓不同，被掳往巴比伦的犹大国人仍能集中聚居，保留本民族传统信仰和习俗，此后他们及其后裔被称为犹太人。"巴比伦之囚"及先前亚述王掳走以色列王国居民一事，即是古代犹太民族的第一次大流散。从此，世界上其他地方的犹太人开始在数量上超过巴勒斯坦的犹太人。这对犹太民族此后的历史特别是犹太文明的发展有着极为重大而深远的影响。"此时，犹太人的文化、社会和宗教信仰作为以色列故土以外的一种独特的思想体系和生活方式而开始发展。这种情况最终保证了犹太民族的生存及其宗教信仰的特性，并使犹太民族充满活力，足以捍卫犹太人作为一个民族的未来。"[2] 前538年新巴比伦帝国又为波斯帝

---

① 伯恩斯和拉尔夫前引书：《世界文明——历史与文化》，第82—83页。

② 以色列新闻中心《以色列概况》，耶路撒冷1992年版，第14页。

国所灭。波斯皇帝居鲁士允许流亡的犹太人重返家园，并支持他们在耶路撒冷建造"第二圣殿"(Second Temple，公元70年为罗马人所毁)。前331年马其顿王亚历山大大帝率军灭亡波斯帝国，建立地跨欧亚非的亚历山大帝国，随后170年内巴勒斯坦犹太人一直处于希腊人统治之下。在幅员辽阔的亚历山大帝国境内，各被征服居民杂居交往，造成犹太人历史上的第二次大流散。为摆脱异族奴役、恢复民族信仰，前167年巴勒斯坦犹太人掀起民族大起义，并于前142年再次建立以耶路撒冷为首都的犹太人独立国家——马卡比王国，但在前64年又为罗马帝国军队所灭。公元135年罗马暴君哈德良扑灭犹太人反抗罗马统治的最后一次武装起义，下令彻底摧毁耶路撒冷，不准犹太人跨入一步。至此巴勒斯坦犹太人几乎全部被逐或逃离，这第三次大流散结束了犹太民族主体在巴勒斯坦定居的历史，犹太民族进入了为期1800多年的"世界性大离散时代"(Diaspora Era)，从而在一种极其特殊的历史条件下延续、发展着自己独特的文明。



第二章

早期犹太教及其经典

一、犹太一神教的确立

犹太教作为犹太人的民族宗教，是人类最古老的一神教。它把耶和华奉为独一真神，绝对排斥他神崇拜。然而，这种一神信仰并非犹太人有史以来就具有的，犹太先民希伯来人经历过自然崇拜、祖先崇拜和多神信仰的早期历史。

希伯来人最初有着自然崇拜的习俗，曾敬奉石头、山峦、树木、泉源、动物和天体。圣石崇拜十分普遍。《旧约》记载，雅各在出逃舅家途中曾以石为枕，昏睡中梦见上帝站在天梯之上与其说话，雅各醒后把所枕之石立作柱子、浇油立为圣所。[1] 此外《旧约》还谈到希伯来人有堆石为证、垒石为坛、以石罚恶等圣石崇拜的多种形式。亚伯拉罕初到迦南时，曾在上帝显灵的一棵摩利橡树前筑坛献祭，将该树奉为“圣树”。《旧约》中也多次提及希伯来人对金牛、铜蛇的膜拜。而在天体崇拜中，最明显的是对月亮的崇拜。对以游牧为生的希伯来人来说，月亮的出没盈亏具有不可忽视的象征意义，因此当新月升起，希伯来人曾有在高处燃火迎接的习俗。一些学者认为，犹太教守安息日（Sabbath）之礼

① 《旧约·创世记》第28章第11－19节。

俗，即源于这种祀月活动。[1] 在崇拜自然物的同时，希伯来人也流行祖先崇拜，如把祖辈的遗骸葬在圣所。大卫也曾以需参加本家氏族祭祀为托词，来逃避扫罗王的“鸿门宴”。[2]

希伯来人到达迦南之前，曾在美索不达米亚生活。那里是多神教的故乡。当地的神祇多达一百多种，除了诸神之首马尔杜克及其女伴伊希塔尔外，还有纳布、埃阿、夏马希、贝尔、辛和阿努，等等。希伯来人移居迦南后，当地及北邻叙利亚一带也盛行多神崇拜，不少地方各有自己的地方神，作为周围一带居民的保护者。置身于这种文化氛围，亚伯拉罕时代的希伯来人受其濡染，信奉多神，势所必然。亚伯拉罕之父他拉便是乌尔城一个虔诚的多神教徒，专为人们承做各种神像。亚伯拉罕部落来到迦南后也接受了当地人们信仰的“埃尔”（El）和“巴力”（Baal）二神。一般认为，埃尔是游牧部落的神，巴力则是农业居民的神。显然，埃尔神对亚伯拉罕时代的希伯来人十分重要，亚伯拉罕的长子以实玛利（Ishma-el），意即“愿埃尔神闻其声”；亚伯拉罕之孙雅各为神赐名以色列（Isra el），其中也可能还有“埃尔神的战士”之意；亚伯拉罕在迦南的居留地伯特利（Beth el），意为“埃尔神之屋”。③对当时的希伯来人来说，埃尔神虽居于崇高地位，却非他们惟一的部落神。《旧约》曾记载：“雅各对他家中的人，并一切与他同在的人说：‘你们要除掉你们中间的外邦神。’”④ 此外，希伯来人还把神读为“埃洛欣”（Elohim），这字本身是复数名词，说明原先人们认为神有多个，直到后来希伯来人一神观形成，“埃洛欣”

---

① 谢·亚·托卡列夫：《世界各民族历史上的宗教》，中国社会科学出版社 1985 年版，第 389 页。

② 《旧约·撒母耳记上》第 20 章第 29 节。

③ 高望之：《论犹太教和希伯来民族的同步形成》，载《世界宗教研究》1984 年第 4 期。

④ 《旧约·创世记》第 35 章第 2 节。

才被解释为是一个复数形式、单数性质的专用名词。由此可见，亚伯拉罕时代的希伯来人和当地其他部落一样，还处于多神信仰阶段。

从希伯来人对神主耶和华的崇敬信仰，到独尊耶和华为一神的犹太教确立，有一段相当长远的历史。其间既有耶和华从氏族部落神、民族神最后上升为宇宙神的发展历程，也充满着希伯来人中的偶像崇拜、力图恢复偶像崇拜和反对偶像崇拜、力主独尊耶和华一神的两种倾向的反复斗争。

据《旧约》记载，亚伯拉罕已在朦胧之中相信，冥冥众神中有一个更有力量的主神，即耶和华。他是"根据耶和华的指示"率众从美索不达米亚迁到迦南的。但这时的耶和华仅是亚伯拉罕及其直系子孙的上帝。甚至亚伯拉罕仆人也不直接把耶和华认作是自己的上帝，而只是说"耶和华我主人亚伯拉罕的上帝"。[1] 雅各的岳父拉班是亚伯拉罕同胞兄弟拿鹤的孙子，同属血缘关系很近的希伯来人。但在拉班眼中，耶和华并非他自己氏族而是雅各氏族的上帝，拉班对雅各说："我已算定，耶和华赐福与我，是为你的缘故。"[2] 拉班自己氏族当时至少是同时崇拜其他的神，并敬拜它们的偶像。因为当雅各携妻逃离岳父家时，曾偷走他家中的神像，害得拉班人马追了7天。由此可推测，耶和华此时还仅是亚伯拉罕氏族部落的保护神，在亚伯拉罕氏族世系外的希伯来人各有自己的保护神。

如果说亚伯拉罕时代是犹太教的胚胎期，那么摩西时代则是犹太教的诞生期。正是摩西这位卓越不凡的民族领袖成为犹太一神教的创建者。埃及法老对希伯来人的迫害和凌辱，促使了犹太一神教的问世。据《旧约·出埃及记》记载，耶和华在西奈山向

---

① 《旧约·创世记》第24章第27节。

② 同上书，第30章第27节。

正在岳父家避难的希伯来人利未部落后代摩西显灵，授命他率领苦难中的同胞离开埃及，返回美好宽阔的“流奶与蜜之地”迦南。于是摩西与兄长亚伦在“神主耶和华佑助”下，通过与法老的一番英勇机智的斗争，带领希伯来人克服重重险阻，胜利走出埃及。然而，长期处于埃及暴君统治下的奴隶生活，磨损了这些希伯来同胞独立的民族意识，加之他们多年受到埃及多神信仰的潜移默化，以致在返回迦南的艰苦征途中曾对耶和华的尊奉笃信产生动摇，再次出现偶像崇拜的现象。为此摩西假托神主耶和华之诫命，对离经叛道的希伯来人发动一场“清教运动”，声称耶和华在西奈山向他传授十条诫律，作为耶和华与希伯来人订立的约法，即“摩西十诫”：

1. 除了耶和华之外不可有别的神；
2. 不可为自己雕制和崇拜任何偶像；
3. 不可妄称耶和华的尊名；
4. 当守安息日为圣日；
5. 当孝敬父母；
6. 不可杀人；
7. 不奸淫；
8. 不可偷盗；
9. 不可作伪证陷害人；
10. 不可贪婪他人的一切。

值得注意的是，前三诫强调对耶和华的绝对敬奉，这显然是犹太教一神观的重要内容。在宣布十诫之后，摩西还以耶和华启示的名义，向希伯来人宣布一系列律法，主要是关于献祭、人身和财物权利、个人行为、节期与祭物四方面的法规，从而以宗教律法的形式确定了希伯来人的宗教信条和伦理准则，实际上也制定了犹太教的一些最基本的教义和教规。在此基础上，摩西明确了专由利未部落成人男子担任祭司的专职祭司制度，制定了逾越

节（Passover）、五旬节（Pentecost）和住棚节（Sukkoth）等若干重要宗教节期。这样，人类最早的一神教——犹太教便在西奈沙漠“脱胎而生”了。耶和华从原先亚伯拉罕世系氏族的部落神上升为全体希伯来人的民族神，摩西明确地将耶和华称为“以色列的上帝”。

在随后几百年的定居迦南时期（包括士师时代、统一王国时代、南北朝时代），犹太教一神观经历了一个发展、巩固、深化的曲折过程。在进占迦南的征服战争中，希伯来人带着刻有摩西十诫石板的约柜（Ark of Covenant）随军而行，耶和华成为鼓舞、佑助希伯来人的战神，被称为“撒保特”（万军之主）。[1] 在与迦南人杂居融合的过程中，由游牧转向农耕的希伯来人在信仰上又受到当地影响，敬拜迦南人的土地丰产神巴力及繁殖女神恶斯他录蔚然成风，甚至出现了把恶斯他录作为耶和华配偶的宗教混合倾向。因此早在士师时代，士师们坚决维护耶和华一神信仰，抵制和排斥对迦南异神的崇拜。士师基甸在与米甸人作战前，拆毁巴力祭坛，砍下坛边木偶，另筑耶和华的祭坛。[2] 约前1050年希伯来人在亚弗战役中惨败于非利士人，以致随军携带的约柜也落入敌手。一些悲观失望的希伯来人抛弃了对耶和华的信仰，改信异族神祇。希伯来王国建立后，大卫王为巩固民族凝聚力，大力扶植犹太教，将之定为国教，把约柜安置于首都耶路撒冷，并为之设计了华丽的圣殿。他同时整顿犹太教礼仪，制定祭司等级制度。到所罗门在位的“黄金时代”，更是在耶路撒冷大兴土木，以7年时间建成一座气势雄伟的耶和华圣殿，将约柜放在圣殿最里层的圣堂中。从此，四方游客商贾纷至沓来，耶路撒冷成为希伯来人的宗教圣地及政治、经济中心，也极大地促使了犹太一神教的传播。不过，所

---

1 托卡列夫前引书《世界各民族历史上的宗教》，第393页。

2 《旧约·士师记》第6章第22—28节。

罗门本人对耶和华的信仰并不虔诚，他娶了不少来自外邦的妻妾，允许这些异族嫔妃在宫中建造异教神庙，甚至在耶和华大圣殿中设立异族神祇的偶像柱石，公开献祭祈祷。这种对耶和华亵渎违逆的行为自然引起那些虔信犹太教的希伯来人的极端不满。

南北朝时代，由崇拜异族偶像引起的犹太教一神观信仰危机更是层出不穷。受到当地异教强烈影响的以色列国君王耶罗波安为与南国分庭抗礼，分别在王国南北两端的伯特利城和但城修筑了神殿，各安放一金牛犊供人崇拜，禁止百姓前往南国的耶路撒冷圣殿朝觐。当时北国偶像崇拜之风盛行，犹太教僧侣惨遭迫害。北国君王亚哈的王后、腓尼基人耶洗别更是把她家乡的异教崇拜引入，在撒马利亚建筑巴力神庙，设立祭坛和偶像，并怂恿亚哈大肆屠杀耶和华的崇拜者，从而引起先知① 以利亚及其弟子以利沙等犹太教虔诚信徒的强烈谴责。随后军队统帅耶户发动政变，夺得王位，逮捕、处死了崇拜巴力神的亚哈夫妇及其门徒，史称"耶户宗教革命"。但此后北国偶像崇拜仍不时再现。而南国围绕一神信仰还是多神崇拜的斗争也几经反复。《旧约》上曾列举 8 个犹大王国君主，或为偶像崇拜者，或为犹太教祭司的迫害者。玛拿西王在位时，就大力排斥对耶和华的信仰，虐待犹太教祭司，纵容迦南异神玷污圣殿，做尽了"耶和华眼中看为恶的事"。前 640 年其孙约西亚即位后，以耶路撒冷大圣殿里发现的摩西律法书为依据，大张旗鼓地强化犹太教一神信仰，禁止国内偶像崇拜，宣布除耶路撒冷耶和华大圣殿外，所有礼拜场所均改作俗用。可当约西亚死后，国内异教信仰又死灰复燃。

及至两王国灭亡后，深重的民族灾难极大地强化了犹太民族的宗教信仰，反而促进了犹太教一神观的进一步深化和完善。而

① "先知"希伯来文为 Nabum，指犹太教中受上帝启示而传达上帝的话或预言未来的人。

这一发展与公元前8至前6世纪的“先知运动”关系甚大。这些先知在社会矛盾激化之际，常借上帝耶和华之口揭露时弊，呼唤公义，劝谕世人，极力鼓吹复兴耶和华的独尊地位，反对并要求清除种种偶像崇拜的污垢。包括以利亚、阿摩司、何西阿、耶利米、以西结、以赛亚第二等在内的这些先知不遗余力地宣传彻底的一神观，并把耶和华推为全人类的至高主宰。先知们把犹太人的厄运解释为耶和华假借异族君王之手对离经叛道、崇拜异神偶像的犹太人的报复，但同时又以“救世主”观念来慰藉逆境中的犹太人，宣传在他们改邪归正、恢复独尊耶和华之后，上帝会派出救世主“弥赛亚”降临拯救他们，并在人间建立一神统治的永恒王国。“必有许多国人民前往，说：‘来吧！我们登耶和华的山，奔雅各上帝的殿，主必将他的道教训我们，我们也要行他的路。因为训诲必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷。’他必在列国中施行审判，为许多国民断定是非。”[1] 到这时，耶和华显然已从佑助希伯来人的民族神变为支配全人类的世界神。

前538年波斯大帝居鲁士战胜新巴比伦帝国，他以“奉耶和华神谕”的名义，让“巴比伦之囚”返回故乡，并支持他们重修圣殿，复兴犹太教。前516年“第二圣殿”建成。其后犹太地区长官尼希米按祭司观点整理犹太一神教教义、教规，并指示巴比伦犹太学士、祭司以斯拉宣讲巴比伦文士缮写的律法书《托拉》[2]（Torah），为犹太教确立了第一部成文法典。这一时期波斯国教琐罗亚斯德教中关于来世、复活、善恶二元论以及末日审判论、天堂地狱论等神学观念日渐为犹太教所吸收，同时犹太教仿效琐罗亚斯德教，形成了以巴比伦学士为主体的犹太祭司阶层。犹太教

---

① 《旧约·以赛亚书》第2章第3—4节。

② 即《摩西五经》（Pentateuch），包括《旧约》中的《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》。

权威的希伯来经典主要部分律法书和先知书也基本形成。至此，犹太教作为一个具有比较完整的教义、教规、礼仪和经典的一神教基本确立，并成为犹太文明的主要文化基础。

二、犹太教的基本信条

从亚伯拉罕时代到第二圣殿重建，在这段犹太教由胚胎、诞生、巩固到确立的曲折而漫长历程中，犹太人逐渐形成了作为犹太教基本信条的宗教观，其主体即是对上帝以及对上帝、犹太人、救世主三者关系的认识。

首先，犹太教具有彻底而突出的一神观。

由前述可见，犹太教一神观的形成，经历了一个从自然物和祖先崇拜发展到对抽象的上帝崇拜；从多神崇拜嬗变到一神崇拜，以及将众多神灵的各种自然和社会功能属性集中到一个独一无二、万能超凡的世界最高神的长期演进。作为犹太教的崇拜对象，耶和华不仅是全体希伯来人的上帝，更是全人类的圣父，宇宙之中惟一存在的真神。如他自称："我是首先的，我是末后的，除我以外再没有真神。"[1] 他是"自有永有的"，无处不在、不生不灭的，并以智慧、公正、博爱、正义和仁慈为特征。他被视为最高的超自然的精神实体，全知全能，创造世上万物，主宰宇宙。据此犹太人认为，人世间的一切变故都表明耶和华的旨意在不断地付诸实施。对耶和华的信仰意味着对其他神祇的排斥，既不承认、也不允许其他神祇取代或与耶和华并存。对不时遭到异族攻伐的弱小而多难的犹太民族来说，这种独尊一神的信仰扭曲地反映了其追求民族独立统一的愿望和强烈排他性质的民族情绪。与此相关，犹太教的一神观又体现了犹太民族主义观念和世界大同精神的对

① 《旧约·以赛亚书》第44章第6节。

立统一。一方面，周而复始的悲惨境遇，使他们逐渐养成一种对异族怀疑、恐惧乃至敌视的狭隘民族主义情感。《旧约》中记载的，尼希米与以斯拉禁止犹太人同异族通婚，对非耶和华信徒的异族人采取排斥、敌对态度，便显示了这一点。然而另一方面，犹太传统文化中普遍存在着的一些大同主义思想是与犹太教一神观紧密连在一起的。有学者提出，犹太教一神观念本身便是一种“典型的具有宗教性质的大同主义”。[1] 既然耶和华是全球万民之神，列国之民不分种族性别均是上帝子民，生活在同一个人类大家庭之中，都同样受到耶和华的恩赐和顾念。《旧约·路德记》的故事即为犹太人对不同民族间的友好、团结和互助关系的称赞。这种大同主义精神在“巴比伦之囚”时期先知们的大力宣传下，成为后来基督教大同观念的一个渊源。

其次，关于“特选子民”和“应许之地”的教义。这是犹太教神选观的主要内容。

“特选子民”(the Chosen People)，意即犹太人是上帝从万民中挑选的特等选民，负有上帝委托的特殊使命。“因为你们是耶和华你上神圣洁的民，耶和华从地上的万民中拣选你们特作自己的子民。”[2] 而这一说法又是从犹太早期神话故事“诺亚方舟”演化而来。故事谓上帝因世人行恶而降洪水灭世时，“义人”诺亚因能持守正义而蒙受神赐福、遵旨造方舟，在洪水泛滥时得以留生，而犹太民族始祖亚伯拉罕的祖先便是“义人”诺亚的长子闪姆。深信这些说法的犹太人认为，作为忠实信徒的犹太民族体现了耶和华的旨意，因而被选作特别恩宠的第一选民，成为人类中“与万民有分别”的最优秀民族。作为耶和华“使者的臣民”，犹太人肩负着耶和华委托的特殊使命，作为“一个祭司的王国和神圣的民

---

1 刘洪一《犹太精神》，南京大学出版社1995年版，第155页。

② 《旧约·申命记》第14章第2节。

族”，要在全世界传播上帝的旨意，人类应该通过他们学习认识上帝和遵守诫律。“根据上帝的启示，犹太人是上帝的选民，维护人类兄弟般的情谊、全部的和平以及人间的正义是他们的历史职责。”[①] 虽然这一使命的完成极其艰难，但耶和华在佑助他们。犹太人深信，耶和华不仅从万民中挑选了他们，赐福于他们，其他民族也因他们而得福。犹太民族主义观念与大同主义精神导源于犹太教一神观，但两者在犹太人生活中的辩证统一、奇妙交融的基础，却是犹太教的“特选子民”的这一教义。自认是同类中得天独厚的“耶和华第一选民”，使他们产生一种盲目排他的民族优越感、自大感，而他们为上帝所授予的“拯救万民”、成为“人类榜样”的崇高使命又塑造了他们世界主义理想的价值观。

“应许之地”(the Promised Land)，意即迦南早就是上帝应允赐给犹太民族永远居住的一块乐土。据《旧约》记载，当亚伯拉罕忠实服从耶和华旨意，率本族从两河流域的乌尔来到巴勒斯坦时，耶和华与亚伯拉罕立约，将迦南赐给亚伯拉罕及其子孙。他说：“我要将你现在寄居的地，就是迦南全地，赐给你和你的后裔，永远为业。”[②] 以后耶和华又先后对亚伯拉罕的子孙以撒和雅各显灵，重申将此地赐给犹太人。如前所述，这块“应许之地”并不肥沃富腴，但对于四处飘泊的犹太人来说，可算得上是一块“流奶与蜜之地”。耶和华将此地赐予亚伯拉罕及其子孙的神话故事，实质上反映了早期犹太游牧民族在向定居生活过渡时期对土地的渴求。不过，对当时的犹太人来说，这只是一块在精神上被授予而在事实上并未完全占有的土地。起码在亚伯拉罕头脑里，自己是这块土地主人的观念极其淡薄。当妻子撒拉死在希伯仑时，他

---

① 亚伯拉罕·纽曼：《犹太教》，见爱德华·贾吉编《世界十大宗教》，吉林文史出版社1991年版，第225页。

② 《旧约·创世记》第17章第8节。

向当地居民购买葬地。以后饥荒使犹太人离开“应许之地”进入埃及。“在那里，他们深感自己是流亡在外的‘异乡人’或‘客人’。”[1] 所以几世纪后，犹太人又根据耶和华旨意，重新征服了这块“应许之地”，并建立了希伯来王国。其后，耶路撒冷的耶和华大圣殿更是成为犹太教的圣地。到希伯来王国分裂灭亡，犹太人离散各地后，这种“应许之地”的观念因其返乡复国的强烈渴望而大为增强。犹太人认为，耶和华曾向其祖先雅各保证过，无论以后犹太人流散到哪里，他最终一定会佑助犹太人返回这块应许之地，耶路撒冷也将成为上帝主宰世界的中心。耶利米等先知也以耶和华神谕的形式，向亡国流散的犹太人宣传：“日子将到，我（即耶和华——引者注）要使我的百姓以色列和犹大被掳的人归回；我也要使他们回到我所赐给他们列祖之地，他们就得这地为业。”[2]

再次，关于“加路特”和“荀拉”的信仰。这是犹太教善恶观、契约观和救赎观的具体体现。

“加路特”(Galuth)意即放逐、苦行、赎罪；“荀拉”(Geollah)意即从放逐中得到解救并回到祖先的土地。其来源均出自《旧约》：“耶和华对亚伯兰说，你要的确知道，你的后裔必寄居别人的地，又服侍那地的人，那地的人要苦待他们四百年”；“到了第四代，他们必回到此地”。[3]《旧约》还多处记载上帝应允派遣救世主弥赛亚(Messiah)降临，带领流散的犹太人回到“流奶与蜜之地”。根据犹太教教义，耶和华不但创造世间万物，而且按照自己的旨意支配着一切自然界和人类社会的演变进程。犹太民族的兴衰历史也不例外。如纳达夫·萨弗兰所说：“至于圣殿的毁灭和犹太人流

---

① 阿巴·埃班《犹太史》，中国社会科学出版社 1986 年版，第 7 页。

② 《旧约·耶利米书》第 30 章第 3 节。

③ 《旧约·创世记》第 30 章第 13 节和第 16 节。

散，自以色列由摩西带出埃及以来，这一类最重大的事件，不能是偶然的也不是定局。它们服从于一定的意图并必定会有一个结局。那个意图就是对放逐中的犹太人的惩罚。结局将是他们获得赦免并回到神赐给亚伯拉罕的土地。”[1]

这里实际上蕴含了犹太教的善恶观，其不同于二元论宗教。后者把善与恶分成两个本源，即神是至善的化身，魔鬼是至恶的化身；而犹太教的善恶观则是从一神观出发，以对耶和华的态度为善恶由来，承认万物之主的耶和华是善恶同一之源。犹太教主张耶和华是一个公义之神，他严格按照善恶报应的原则治理世界。人们信奉、崇拜、服从他即是善，而违背他的意志和诫律，崇拜偶像和异族神祇则为恶。这在《旧约》中讲得一清二楚："你若留意听从耶和华你上帝的话，谨守遵行他的一切诫命，就是我今日所吩咐你的，他必使你超乎天下万民之上。你若听从耶和华你上帝的话，这以下的福必追随你，临到你身上。""你若不听从耶和华你上帝的话，不谨守遵行他的一切诫命律例，就是我今日所吩咐你的，这以下的咒诅必追随你，临到你身上。"[2] 相应地，犹太教善恶观与契约观密切关联，上帝耶和华与其选民犹太人之间通过割礼、"十诫"，存在一种互有义务、交感互通的契约关系，其中上帝的承诺与选民的责任是息息相关的。犹太人"特选子民"的优越地位及上帝赐予的"应许之地"是与重重诫命挂钩，前者受到后者的制约；犹太人无论君王，还是平民百姓，如果违背上帝诫命，就会由上帝选民变为上帝弃民而遭受惩罚，失去上帝恩赐的乐土而流放异乡。"这种独特的、凝集着一种特殊的韧性和耐力的契约观念，对保存希伯来人的民族特性、发扬他们民族的传统，

---

① 纳达夫·萨弗兰（Nadav Safran）：《美国和以色列》（The United States and Israel），哈佛 1963 年版，第 13 页。

② 《旧约·申命记》第 28 章第 1—2 节和第 15 节。

发挥了难以估量的作用。"[1]

与契约观相伴而随的是犹太教的救赎观。尽管犹太人受到上帝耶和华的惩罚，但他们毕竟还是上帝的"特选子民"，耶和华决不会弃之不顾的，终有一日，它还会赦免知罪悔过的犹太人，拯救也将伴随而来。"犹太人蒙受苦难，罪在自身：他们违背神谕，始铸罪孽，理应遭到神罚。然而，他们仍是上帝的特选子民，终有一天，耶和华赦免其民，使之优宠于世间诸民族。"[2] 因此当犹太王国灭亡、犹太人囚居于巴比伦之时，耶利米、以西结和以赛亚第二等先知就竭力宣传：犹太人目前失去祖国、被逐异邦正是耶和华对违背诫命、道德沦丧、崇拜异神的犹太人的一种"惩罚"。只要犹太人恭顺地接受惩罚，悔过自新，最终还是会得到耶和华的宽恕，耶和华会拯救犹太人，助其返乡复国，犹太人最终还是会超越世界万民。"耶和华以色列的上帝如此说：'我在怒气、忿怒和大恼恨中将以色列人赶到各国。日后我必从那里将他们招聚出来，领他们回到此地，使他们安然居住'。"[3] 不过上帝并不一定要亲自出马，他可以派遣弥赛亚（受膏者）以帝王使者的身份出现，拯救犹太人，在耶路撒冷建立公义之国。"耶和华如此说：'日子将到，我要给大卫兴起一个公义的苗裔，他必掌王权，行事有智慧，在地上施行公平和公义。在他的日子，犹大必得救，以色列也安然居住，他的名必称为耶和华我们的义'。"[4] 亚伯拉罕·纽曼指出，在许多教义中，最能体现犹太人宗教意识的核心部分，就是信仰救世主弥赛亚的降临。"因为它与犹太人那种最终在人间建立天国的信念紧密结合。"[5] 犹太教的这种弥赛亚思想其实也是

① 朱维之主编.《希伯来文化》，浙江人民出版社1988年版，第91页。
② 伯恩斯和拉尔夫前引书《世界文明 历史与文化》，第94页。
③《旧约·耶利米书》第32章第37节。
④ 同上书，第23章第5—6节。
⑤ 纽曼前引文：《犹太教》。

犹太人渴望民族解放的宗教幻想的反映，其后来为基督教所继承，成为“耶稣是基督（救世主）”这一基督教信条的宗教根据。对犹太人来说，后来波斯帝国灭亡新巴比伦帝国，并支持犹太囚虏还乡重建圣殿，这似乎是对“加路特”和“苟拉”的有力证实。以后每当犹太人遇到寄人篱下、受人欺凌的厄运时，这些观念便愈发强烈。从此犹太人用“加路特”把其面临的亡国流散之惨境合理地解释为一种赎罪苦行，以为只要自己逆来顺受，反省忏悔，恪守诫命，补正摩西律法，继之而来的必将是“苟拉”，即上帝派遣救世主解救犹太人回归“应许之地”，让犹太人继续完成其作为“特选子民”的特殊使命，最终在人间建立一种永恒统治的王国。同样，古代犹太史学家也形成了“犯罪——惩罚——悔过——救赎”的宗教历史观，这在《旧约》中十分明显。

综上所述，在坚持独尊耶和华一神信仰的基础上，犹太教中关于“特选子民”和“应许之地”的教义，关于“加路特”和“苟拉”的信仰，以及犹太人与上帝之间订有契约、救世主弥赛亚终将降临的观念，不仅强化了历经战乱屠杀等灾难的犹太民族的宗教认同感和使命感，也使长期处于屈辱逆境中的他们获得永不枯竭的精神慰藉之源泉。在古往今来的世界各民族中，宗教与民族之联系如此紧密，实为罕见。通过对犹太教如上信条的坚奉不渝，千百年来飘泊四方的犹太人获得持久不衰的民族凝聚力，得以在沧海桑田的历史漩涡中历经千难万劫却奇迹般地生存下来，依然拥有其传统的民族特性和民族精神，始终保持旺盛的生命意识和强烈的进取精神，执著地弘扬、发展犹太文明，对人类文化的繁荣作出了巨大贡献。

二、犹太教圣经的结构和编纂

犹太教圣经即《旧约》，再加上《次经》、《伪经》和《死海古

卷》，是早期犹太民族留给后世的文化宝库。这一宝库不仅成为西方文明的一大源泉，而且对整个人类文明发展进程产生了巨大影响。其中作为犹太教正典的《旧约》最为重要。

犹太人将《旧约》称为《塔拿克》，即《律法书·先知书·文集》，[1]表明他们对全书内容的三分法，具体结构如下：

1.《律法书》(Torah)。“托拉”是希伯来文“律法”的音译，犹太人所称的《托拉》，广义上是指整部犹太教圣经，狭义上则是指《旧约》首五卷，即《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》和《申命记》，因所传这五卷经文中的律法是耶和华在西奈直接传授摩西，故又称《摩西五经》。它们反映了希伯来人从远古时期到出埃及返回迦南之前的历史。其中，首卷《创世记》是关于上帝创造世界和人类始祖以及犹太民族起源的描述。全卷50章分为三部分：第1—11章是关于世界和人类起源的神话；第12—36章是关于犹太民族始祖亚伯拉罕、以撒和雅各的传说；第37—50章是关于雅各幼子约瑟的史诗。《出埃及记》共40章，是叙述摩西的成长和他领导希伯来人迁出埃及，以及在西奈上帝通过摩西与希伯来人立约、颁布十诫。《利未记》共27章，为摩西宣布献祭等宗教仪式的礼仪，以及立亚伦及其子孙利未人(Levites)为祭司，因而此卷有犹太教的“祭司法典”之称。《民数记》共36章，讲述摩西在率希伯来人离开埃及之前调查户口、颁布律法，及其随后向迦南推进，最后到达约旦河东岸。《申命记》共34章，是风烛残年的摩西在摩押平原面对一河相隔的迦南目的地，对希伯来人所作的三篇告别辞，劝诫希伯来人恪守约法、一心事奉上帝，以及立约书亚为后继人。由此可见，律法书除首卷《创世记》外的其余四卷，构成一部关于犹太民族英雄摩西故事的宏伟史诗。犹

[1] 塔拿克(Tanach)一词即由 Torah（律法书）、Nevi'im（先知书）和 Ketavim（文集）三词希伯来文的首字母构成。

太教认为，这五卷书是犹太教圣经中最重要的部分，为犹太人对耶和华信仰的基石。

2.《先知书》(Nevi'im)。又分前先知书和后先知书两部分：前者为《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》、《列王纪》4卷，记载了希伯来人返回迦南后经历希伯来王国的建立、兴盛、分裂、衰亡，直到从巴比伦重返耶路撒冷再建圣殿的历史。后先知书为《以赛亚书》、《耶利米书》、《以西结书》3卷以及合为1卷的《十二小先知书》，即《何西阿书》、《约珥书》、《阿摩司书》、《俄巴底亚书》、《约拿书》、《弥迦书》、《那鸿书》、《哈巴谷书》、《西番雅书》、《哈该书》、《撒迦利亚书》、《玛拉基书》。它们汇集了公元前8世纪到前5世纪先知们以宣讲"神谕"的形式对社会问题发表的政论。先知书共8卷，为地位仅次于律法书的犹太教经典。

3.《文集》(Ketuvim)。又称《圣录》，由《诗篇》、《箴言》、《约伯记》、《但以理书》、《以斯拉·尼希米记》、《历代志》以及称为《五卷书》的《雅歌》、《路德记》、《耶利米哀歌》、《传道书》、《以斯帖记》共11卷组成，包括上古到公元初年希伯来人所创作的诗歌、小说和智慧文学、启示文学作品。《五卷书》为犹太人在每年固定的节日集体诵读，以激发散居异国他乡的犹太人的民族感情。

上述律法书、先知书和文集三大部分构成犹太教圣经共24卷，而现今人们所见的《旧约》为39卷，原因是将旧约作为其经典一部分的基督教把原先的《十二小先知书》分列为12卷，把原为1卷的《以斯拉·尼希米记》拆成《以斯拉记》和《尼希米记》两卷，并把《撒母耳记》、《列王纪》和《历代志》各拆为上下两卷。另外，基督教及近代学者还把《旧约》分成四部分，即律法书5卷、历史书10卷、先知书15卷和文集9卷，与犹太教三分法的主要区别是，将前先知书《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》(上、下)和《列王纪》(上、下)以及文集部分的《历

代志》(上、下)、《以斯拉记》、《尼希米记》单独列为历史书部分。

犹太教圣经是人类历史上一份古老而珍贵的文化遗产，是希伯来人勤劳智慧的结晶，反映了早期犹太民族的政治、历史、宗教、文化、生活和思想。它基本上是在纪元前1000余年的漫长时期里，由众多犹太文士学者陆续编撰成书的。其中除《但以理书》、《以斯拉记》等个别段落以通行于古代西亚的亚兰文(Aramaic，又称阿拉米文)书写外，绝大部分以古希伯来文写成。

犹太教圣经中律法书、先知书、文集三大部分的成书过程，也是它们依次成为正典的过程。[1] 圣经正典形成史上第一个有据可考的事件发生在公元前7世纪下半叶。据《列王纪下》第22、23章记载，前621年犹大王国大祭司希勒家在整修圣殿时发现一部书卷，国王约西亚在听完此书的诵读后，即以此为法典颁行，发动一场荡涤异教崇拜、对耶和华独尊的宗教革新运动——"申命改革"(Deuteronomic Reform)。这部得之于圣殿的书卷被推测为是今《申命记》核心部分的一个单行本，以摩西讲演的口气所写。"申命"意为"重申耶和华之诫命"即"复述律法"。"申命改革"中涌现出一批按照新的宗教观念重修历史的文人学士，即"申命派史家"。他们增补《摩西五经》，编订《约书亚记》、《士师记》、《撒母耳记》和《列王纪》等史书。公元前586年犹大国为新巴比伦军队灭亡时，其文士官员从惨遭浩劫的耶路撒冷大圣殿中抢救出这些文献，并被愁肠百结的巴比伦囚虏们带至巴比伦。而后直至巴比伦囚虏得释返乡前后，寄居巴比伦的犹太祭司派史家对《摩西五经》加工重编，逐渐使之成为一部单独文件——《托拉》。《托拉》到约公元前400年时具备现存形式，并被最先确认为正典。此后不久，如《尼希米记》所言，来自巴比伦的犹太文士、祭司以斯拉在耶路撒冷一次隆重聚会上宣读了这部"耶和华藉摩西传

1 J. B. 加百尔等著：《圣经中的犹太行迹》，上海三联书店1991年版，第76页。

给以色列人的律法书",[①] 以训诫对耶和华信仰淡薄的犹太民众恢复摩西律法。由此《托拉》卓然独立为犹太教最高经典。

按照犹太人的传说,《托拉》即《摩西五经》为摩西所写。然而16世纪欧洲宗教改革以来,西方学者日益注意到这部经典著作中的众多重复、矛盾之处,特别是到19世纪经格拉夫、魏尔豪森、德赖弗等学者探索,关于《摩西五经》底本的理论逐渐系统化,其中最为流行的是格拉夫—魏尔豪森四底本学说。该学说认为,《摩西五经》主要来源于四种不同的底本资料。最初的底本是"耶和华本",这是一部由南国犹大学者于公元前850年前后完成的历史书卷,该本子称神为"雅赫维"(Jahweh,误读"耶和华",见前注),故又简称"J本"。《创世记》和《出埃及记》大部分材料以及《民数记》第10章第29节以下各章节,《士师记》第1、2章的材料源于此本。稍后出现的底本是"埃洛欣本",这是约成书于前700年间的北国以色列学者的创作。其中根据北方的传闻与"J本"有不同的记录,明显区别之一为该本子《创世记》中称神为"埃洛欣"(Elohim),故又简称"E本"。公元前722年北国以色列灭亡后,代表北国观点的"E本"流入南国犹大,与南国更早时出现的"J本"综合,求同存异,编出"JE本",其中"J本"特色占优势。前621年约西亚王下令修理圣殿时发现的《申命记》书卷,称为"申命记本"(Deuteronomy),简称"D本",包括今《申命记》第12—26章的核心部分,约成书于前700—前650年间。前586年犹大国灭亡前后,申命派史家将此本与"JE本"综合,形成"JED本"。其特色是突出申命派"犯罪—惩罚—悔过—救赎"的宗教历史观。最晚的底本为"祭司本"(Priestly Code),简称"P本"。这是巴比伦囚虏得释返乡、重修圣殿前后寄居巴比伦的犹太祭司们整修的本子,时间当在前500年左右,以

① 《旧约·尼希米记》第8章第1节。

文体简洁、风格庄重为特征。该本从《创世记》中关于上帝创世故事起，资料贯穿于《创世记》、《出埃及记》、《利未记》、《民数记》之中，包括全部《利未记》。尼希米重振犹太教时，祭司们将"P"本编入"JED本"，形成"JEDP"本。据西方学者桑德密耳之说，其定型于前450—前375年间，[1]并由以斯拉在耶路撒冷当众诵读。由此，在前5世纪左右，主要由上述四种底本最后综合成当今样式的《摩西五经》。

在此之后，圣经正典化的过程仍在继续。同样由多位犹太文士创作的前期先知书和后期先知书成书于公元前7世纪到前4世纪。到前3世纪也获得了列入正典的资格。同时，后来构成文集的各卷也已编成。在公元90年的詹尼亚（亚布内）会议上，犹太教拉比们确认这些书卷为犹太教圣经最后一部分正典，圣经正典最后定型。圣经三部分经典的权威性与其正典化过程相对应。律法书在首位，在犹太教会堂诵读时属必读部分；先知书次之，属应读部分；文集则居末位，属选读部分。

四、《次经》、《伪经》和《死海古卷》的文化价值

《次经》(Apocryphy)也是希伯来人留下的重要文化遗产。全书由《以斯拉上》、《以斯拉下》、《多比传》、《犹滴传》、《以斯帖补篇》、《所罗门智训》、《便西拉智训》、《巴录书》、《耶利米书信》、《三童歌》、《苏撒拿传》、《彼勒与大龙》、《马卡比传上》、《马卡比传下》和《玛拿西祷词》共15卷组成。其写作年代基本上为公元前200年到公元100年之间，是一些隐名埋姓的犹太文

---

[1] 潘光、金应忠主编：《以色列·犹太学研究（1990）》，上海社会科学院出版社1991年版，第20页。

士以希伯来文和希腊文写成。[1]流传下来的只有希腊文本，希伯来原文已失传。这些作品从内容、形式到风格、语言都与《旧约》相似，只是由于犹太学者们对这些书卷的年代、作者、文字等存有争议，以及这些书卷成书年代较晚等原因，而在詹尼亚会议上未被编入圣经正典，称为《次经》或"后典"。希腊语"Apocryphy"，意为"隐藏"，即不列入正典，不便与公众见面。

然而，公元前3—前2世纪亚历山大犹太学者翻译的《七十子希腊文译本》除被列为正典的《旧约》外，还包括《次经》，在通行希腊语的犹太人和非犹太人中广泛传播。基督教圣经学家哲罗姆在公元5世纪根据希伯来文和希腊文译本并参照已有的拉丁文译本，整理出一部包括《旧约》、《新约》及《次经》在内的"拉丁文通俗译本"，此译本在1546年的特兰托会议上被定为天主教权威圣经，正式宣布《次经》作为"神圣的经典"是"第二正典"，应该受到"相应的信仰和尊重"。16世纪宗教改革家马丁·路德以德文译经时，也将《次经》和《旧约》、《新约》同时译出。英国的"詹姆斯王钦定本"也同样收录《次经》。但到17世纪时，新教把《次经》删掉了。只有天主教和东正教至今一直把《次经》收录在其圣经中。

《次经》15卷在体裁上可分为历史书（如《以斯拉上》和《马卡比传上》）、小说（如《犹滴记》和《苏撒拿传》）、智慧文学（如《所罗门智训》和《便西拉智训》）、启示文学（如《以斯拉下》）、书信（如《耶利米书信》）及祷文（如《玛拿西祷词》）等各种形式，在内容上则是对《旧约》作品的补充或再叙、发展或延伸，如《以斯帖补篇》即是对《旧约》中的《以斯帖记》的补充。

总体看来，《次经》不仅宗教色彩强烈，希腊文化影响明显，

[1] 参见张久宣译：《圣经后典》，商务印书馆1987年版，译后记。

而且文学特色纷呈。作品情节增强，文体趋于统一，叙事逻辑前后一致，形式生动活泼。如《犹滴记》出神入化地描写智勇双全的希伯来女英雄犹滴，在兵临城下的关键时刻，只身深入敌营，智取敌酋之首，生动地讴歌了希伯来人的爱国主义精神。而《苏撒拿传》则是希伯来文学中最早的公案小说之一，它通过苏撒拿被诬告受审，最后又真相大白的描述，揭露了执法者知法犯法、侮辱妇女的罪行，歌颂了伸张正义的但以理的机智和勇敢。更值得指出的是，这些作品提供了公元前数世纪里犹太人生活、思想、宗教和传统习俗等方面极其珍贵的历史资料。《马卡比传上》记载了前175年塞琉古王朝安条克四世即位到前135年马卡比王国约翰·胡肯奴掌权这40年的简要历史，对后人研究马卡比起义和马卡比王国具有极高的史料价值。

如上所述，《次经》往往以某一方面的重大价值而成为"后典"（或"第二正典"），并为古代宗教文士（犹太教徒以及后来的基督教徒）一再抄录，精心保存下来。而约与《次经》书卷几乎同时出现的另一些犹太宗教作品则不那么幸运了，它们中许多只流传下来少量残篇，甚至完全失传。这些作品多有一个引人注目的特征，即假托圣经人物名义之作。由此它们被认为是一些"仿伪的经卷"，而被称为《伪经》，希腊语名为Pseudepigrapha，意即"仿伪之作"。因此，《伪经》是指写于约公元前200年至公元200年、未被列入犹太教圣经正典和《次经》的犹太宗教作品。《伪经》书卷究竟有多少部？有的说它包括近百部书卷或书卷残篇，有的则认为只有一二十部。学者们众说纷纭的原因主要在于：一方面，传世的《伪经》版本篇目不一，入选范围又没有一个公认的尺度；另一方面，不少作品已佚，今人所见的《伪经》只是昔日的一部分。目前学术界一般根据作品产生的地点，将现存的并为多数学者所认可的《伪经》经卷分成两类。一类是《巴勒斯坦伪经》，用希伯来文或亚兰文写成，多以传记体野史、诗歌、启示文

学和小说等形式出现，主要包括《十二族长遗言》、《禧年书》、《以赛亚殉道记》、《约伯遗命》、《亚当与夏娃》、《所罗门诗篇》、《以诺书》、《巴录启示书》、《摩西升天记》等；另一类是《亚历山大伪经》，以希腊文或斯拉夫文写作，内容多为宗教文献、历史书、哲学著作和启示文学作品，主要包括《亚里斯提亚书信》、《西卜林巫语》、《马卡比传三书》、《马卡比传四书》、《斯拉夫以诺书》、《巴录三书》等。

综合而言，《伪经》作品与《次经》相似，不少内容是对《旧约》中相关内容的补充和扩展。由于《伪经》的产生年代正值希伯来人灾难最为深重的时期，因此作品主题往往围绕罪恶、受难、救世、审判以及天国而展开，揭露丑恶和启示未来的篇章较多。另外因受希腊文化特别是斯多葛派哲学的影响，加上不少篇目后来经过一些基督教徒增补改编，作品更具有思辨和理性的色彩，出现了基督教思想的胚芽。尽管这些作品的卷名或作者名多属假托，但这是著书者为借重权威来宣传自己观点的缘故，因此对作品价值实无多大影响。总之，《伪经》作品与《旧约》和《次经》一样，都在不同程度上反映了成书之时犹太民族面临的历史环境及精神面貌，因而皆为早期犹太文明和犹太教的重要历史文献。

最后要谈的《死海古卷》(Dead Sea Scrolls) 和《旧约》、《次经》及《伪经》一样，也是早期犹太文明和犹太教文化宝库的一部分，特别因它保留了一批相当完整的犹太文献典籍而具有无可比拟的重要价值。

1947年春，阿拉伯牧童穆罕默德·伊尔迪伯在巴勒斯坦死海西北岸的库兰山谷寻找迷失的羊时，惊奇地在一个山洞里发现一批用布包着或皮带捆着放置于陶瓮中的羊皮卷和纸草文件，几经转手，最后为耶路撒冷东正教马可修道院大主教撒母耳和希伯来大学教授苏格聂购获。经初步研究，认定这是几篇最古老的希伯来文圣经抄本，马上引起各方重视。许多考古学者和历史学家陆

续前往库兰地区进行系统的大规模发掘，10年间在牧童发现的库兰1号洞附近，又先后找到藏经洞10处，分别命名为库兰2—11号洞。还在1号洞东南1公里处发现一片约6000多平方米的古代遗址，经考证认为这是犹太教艾赛尼派一个隐居旷野的宗教团体集体活动之地，定名为"库兰废墟"。从库兰11个藏经洞中，专家们共寻得古卷600余种，残篇碎片数以万计。经整理和放射性同位素测试，确认这些古卷、残片产生于公元前250年至公元68年间，是以希伯来文、亚兰文、希腊文和拉丁文书写在皮革、纸草或金属片上。这些作于公元前后的浩繁卷帙显然对于早期犹太文明和早期基督教历史研究具有极其珍贵的价值，从而被国际学术界视为自文艺复兴以来最重大的文献发现，并在20世纪50—60年代兴起一门围绕《死海古卷》进行研究的新的考古学学科"库兰学"。

上述《死海古卷》(或称《库兰古卷》)按其性质内容大致可分五类：

1. 圣经抄本。犹太教希伯来圣经即《旧约》各卷除《以斯帖记》一卷外，均有全部或部分抄本。其中《以赛亚书》和《撒母耳记》几乎完整无缺。《诗篇》有3种抄本，有一种竟有第151篇(今本《诗篇》仅150篇)，抄本中还有8篇《诗篇》今本没有。古卷不但有希伯来文抄本，还有希腊文和亚兰文译本，这对于校勘《旧约》翻译史具有重大参考价值。

2. 《次经》、《伪经》和《经外经》抄本。古卷中属于《次经》的抄本有：《多比传》、《所罗门智训》、《便西拉智训》；属于《伪经》的抄本有：《巴录启示书》、《以诺书》(10件残篇)、《禧年书》(11件残篇)；还有一些未列入《次经》和《伪经》之内而又具有一定意义的著作，这些用亚兰文写成的当时广为流传的犹太民间神话传说作品被统称为《经外经》。这些《次经》、《伪经》及《经外经》和圣经抄本同时保存在库兰洞穴，说明当时尚未完全形

成正典概念，至少艾赛尼派的库兰社团并非一概排斥《次经》、《伪经》及《经外经》等。

3.《旧约》注释书。包括《哈巴谷书评注》、《以赛亚书评注》、《弥迦书评注》、《那鸿书评注》、《何西阿书评注》、《诗篇第37篇评注》以及《创世记外传》、《雅各的祝福》、《摩西遗言》等。这些均是库兰社团讲经者对若干《旧约》段落所作的注释或讲解。它们往往以“解梦”、“释谜”、揭示“奥秘”的形式，针对当时的宗教问题和政治事件作出“预言”式的评论，因此释经者的这些犹太教的讲道和说教显然不同于后来基督教会《圣经注释》的含义与内容，加之这些注释只有一份，从而对研究库兰社团及当时的犹太教极富学术价值。遗憾的是这些注释原稿损坏程度严重，现今所见多为残篇。

4. 库兰社团（Qumran Community）法规。古卷中还有相当一部分是记述库兰社团所崇奉的宗教信仰、所遵守的行为准则和所举行的礼拜仪式，主要有《会规手册》、《撒督文献》和《会众守则》三部。其中最重要的是《会规手册》（又称《训导手册》），抄写在长6英尺、宽9英寸半的羊皮卷上，全文共11段，其中第一段已佚。此书记载了库兰社团的各种规定，包括入会手续，会员在日常生活、行为起居、祈祷献祭时的注意事项，以及有关社团机构的设立、财产的管理、社员的义务和责任、对违规社员的处罚等内容，从而使今人得以了解库兰社团的历史沿革、组织形式等。

5. 库兰社团遗留下来的其他文献。最重要的为类似《圣经》中《诗篇》的诗集《感恩诗篇》，约由35首诗构成，内容多为对上帝的赞美、感谢、倾诉和恳求；描写善与恶之间战争的《光明众子与黑暗众子的战争》，这是一篇预示在末世弥赛亚降临、天国建立之前的善恶大决战的希伯来文启示文学佳作，它表明二元论思想早在基督教时代之前就已再现；长约28英尺、有66栏经文的

《圣殿卷》，其一半内容是介绍耶路撒冷圣殿的建造和装饰，另一半则是以上帝的名义详尽颁布战争、防御、献祭、守节、洁净礼仪等方面的一系列规范和条文。另外，还有一卷刻在铜片上的特殊古卷，记述着圣殿财宝的名称、数量及埋藏的各个地方，该铜卷被认为是公元70年耶路撒冷陷落前为疏散圣殿财宝而设计制作。

通过对上述《死海古卷》以及库兰洞穴周围一带（库兰废墟、科拉巴赫河谷等处）发现的众多文献（文书、信件）和文物（铜币、陶器、生活器具和武装等）的整理、考证，学者们作出如下推断：从公元前2世纪中叶西门·马卡比建立独立的马卡比王朝开始，犹太教艾赛尼派的一部分教徒组成一个隐居旷野、集体生活的公社式宗教团体即“库兰社团”，以库兰地区为社址，该社团正式成立当在公元前140年，其创始人——正义导师的活动时期在前140—前125年。大约一个世纪后居住在当地的库兰社团逐渐达到鼎盛。然而前31年至公元5年因受地震影响，人员暂时撤离，社团生活中断30多年，以后又重新恢复，一直延续到公元68年，那年罗马帝国派遣第十军团前来镇压自公元66年开始起义的犹太人。鉴于大敌压境，库兰社团成员便将他们的图书典籍封藏于陶瓮，妥善埋在周围山洞中。公元135年，犹太人最后一次反抗罗马的巴尔·科赫巴起义时，该地区又一度成为起义者的据点。起义失败后，库兰社团遭到彻底的破坏，而这些静存洞穴的古卷直到近2000年之后才终于为人发现，重见天日。[1]

除去这批珍贵历史文献和文物对研究犹太教的分支教派特别是艾赛尼派、库兰社团及至巴尔·科赫巴起义的无可比拟的巨大意义外，仅就《死海古卷》而言，对犹太教宗教经典的考证研究

---

① 详细内容可参见西奥多·H. 加斯特：《死海古卷》，商务印书馆1995年版，序言和导论部分。

也具有极其重要的学术价值。如前所述，《死海古卷》中除《以斯帖记》一卷外，《旧约》各卷均有抄本。作为犹太教正典的《旧约》在长期口传和传抄中难免发生一些人为的谬误、错漏和增添，现存的《旧约》抄本是公元6—7世纪的马所拉文本[1]的抄写本，最古的《希伯来圣经》全抄本年代为公元1010年，而《死海古卷》中《旧约》抄本年代为公元前3世纪到公元1世纪，较之提前1000年左右，加之它长期保存在洞穴，未经后世修改、增删，保留了最古老的样式，当然可以其更高的准确性来作为今本《旧约》校订的参考和依据。而且《死海古卷》的《旧约》抄本可分两类，一类与辅音本（非马所拉元音符号本）基本相似，另一类则明显不同于辅音本，其中只有一部分与《七十子译本》相同。由此表明，至少在公元前后已存在三种希伯来文圣经（《旧约》）的版本，即构成辅音本基础的抄本、用于译成《七十子译本》的抄本以及不同于前两者的抄本，这样说来，作为今本《旧约》所依据的马所拉本并非惟一最可靠的忠实原型的文本。令人注目的是，现今《以赛亚书》的英文新译本已根据《死海古卷》中该卷的抄本，至少做了十多处合理的修正。此外，《死海古卷》中还包括：久已失传或未经后人删节的《次经》、《伪经》乃至《经外经》抄本，独树一帜的圣经注释，以及用希腊文等语言翻译的圣经抄本，从而使学术界在关于犹太教经文典籍的范围、正典形成的时代、圣经的注释翻译史等问题上的探索获得极其难得的资料。

---

1 马所拉（Masorah）希伯来语意为“传统”。马所拉文本是公元6—7世纪巴比伦和巴勒斯坦两地精通希伯来语的犹太拉比根据《旧约》原文和传统的读音辑录成的标注元音符号的希伯来圣经权威文本。



第三章

早期犹太文明举要

一、物质生活与经济活动

犹太人的先祖希伯来人原是游牧部落，没有长久、固定的居所，时常为寻找合适的牧草进行长途迁徙。当他们最初从阿拉伯半岛南端转移到美索不达米亚时，两河流域肥沃土地上不受气候影响、拥有固定居处的居民给他们留下了深刻印象。《旧约》中关于亚伯拉罕因神启而率众迁移迦南的神话，反映了希伯来人如下一种集团心理：改变游牧部落生活的不稳定状态，像其他民族一样，在一块属于自己的土地上生息劳作。或许正是两河流域农业居民在这片丰腴土地上的安定生活及其发达文化，使始终过着游牧流动的生活方式、并在文化上相形见绌的希伯来人产生如上向往。在希伯来人进入迦南初期，亚伯拉罕、以撒和雅各等早期希伯来族长们虽得当地部落允许，可使用土地和水源，间或还购置一些土地，但他们并不在一地定居，而是穿梭来往于耶路撒冷、希伯仑、别是巴等城市之间，这种流浪状态其实正是反映了希伯来人在努力寻找一块富腴合适的居住土地。

然而由于历史的惰性，在亚伯拉罕时代，希伯来人还很难遽然改变其传统的逐水草而居的生活方式。很长一段时期里，希伯来人仍然居住在用羊毛制成的帐篷里。呈长方形的帐篷内用羊毛帘分隔成前后两部分，前者供男子居住或待客，后者是妇女、孩子居住的地方。帐篷成为这些游牧者的生活特征，这也体现在当

时希伯来人语言中的某些典型用语。例如，他们不说“回家”，而说“回到自己的帐篷”；如果人们想说“出发”，就说“拔出帐篷的木橛”；若说“他们的木橛拔出来了”，即表示所提到的那些人已经死去。直到希伯来王国建立之前，畜牧业一直是希伯来人普遍的经济活动，牲畜和帐篷则是他们财富、家当的主要组成部分。当雅各的儿子约瑟一家为躲避饥荒再次来到埃及时，法老问他们：“你们以何事为业？”他们对法老说：“你仆人是放羊的，连我们的祖宗也是牧羊的。”[1] 当摩西要率领受虐待的希伯来人离开埃及时，法老以他们把羊群、牛群留下作为允许出走条件。但这些牲畜是希伯来人的主要财富，且为宗教祭献之需，他们自然不肯割舍，坚持“我们的牲畜也要带上，连一蹄也不留下”。[2]

希伯来人放养的牲畜最多的是羊，尤其是粗尾长毛的山羊，以及绵羊、羚羊等。羊在希伯来人物质生活中占有相当重要的地位，更重要的是，按照他们的观念，羊是偶蹄反刍的洁净畜类，因而是希伯来人宗教祭祀的理想贡品。传说当亚伯拉罕接受上帝考验，把儿子以撒献为燔祭时，上帝指示他以公羊代为祭物。以后每逢逾越节，犹太人每家也要宰杀一头无病羔羊为祭品。牛也是希伯来人饲养的一种主要牲畜。和羊一样，牛也是洁净的走兽，牛肉可以当食品，牛奶可为饮料，初生牛犊也常是他们燔祭之物。此外，希伯来人所放牧的牲畜中还包括一些驴、骡和骆驼。畜牧业是一种对天气、牧场依赖性很强的经济活动，由此造就了希伯来游牧民下述明显的活动特点：一方面，随气候时令的变化，希伯来人常进行季节性的流动。“族长们带领部落在内盖夫度过雨季和春季，该地较北方为暖，并在十二月至四月间不乏牧草。而在夏秋季节，他们则逃避暑热，进入较凉的山地，那里有在这个季节

1 《旧约·创世记》第47章第3节。
2 《旧约·出埃及记》第10章第26节。

可资利用的牧地。”[1] 另一方面，进行粗放式经营的希伯来游牧民会因畜群增多需要寻觅新的牧场，从而时常出现同一部落群体不得不分成几个部分的情况。《创世记》中即在两处分别提到，亚伯拉罕与其侄罗得、雅各与其兄以扫皆因牧场不能应付繁殖增多的畜群而分手离别。

如前所述，尽管就整体而言，迦南土地的富腴不及尼罗河流域和两河流域，但这里许多地区很早就开始了农业生产，及至公元前20世纪初期，在迦南北部避难的埃及大官西奴海特就记述了当地发达的园艺业、耕作业和饲养业：“在这个国家里，有无花果和葡萄，比水还多的葡萄酒，极多的蜜，很多橄榄树和各种各样树上的果品。那里也有小麦和大麦，而各种牲畜多到无数。”[2] 因此，几乎就在这一时期进入迦南的希伯来人十分自然地受到当地农业居民的熏陶，潜移默化地经历着从游牧文化到农耕文化的变迁，开始进入半游牧半农耕的过渡状态。

在亚伯拉罕时代，一部分希伯来人在游牧的同时，已开始从事农耕。如亚伯拉罕的儿子以撒游牧到基拉耳，与非利士人接触，“在那地耕种，那一年有百倍的收成”，因此而昌大，“日增月盛，成了大富户”，同时还有仆人替他放牧羊群、牛群。[3] 以撒临终前在给儿子祝福时，也表达了对“天上的甘露、地上的肥土，并许多五谷新酒”的渴求。而雅各儿子约瑟对农事的精通，也不亚于一直在从事农耕的埃及人。传说他曾担任埃及法老的宰相，在丰年积存五谷以使埃及人度过日后的饥荒。但约瑟的同胞们来到歌珊避难时，主要还是以自由牧羊人的身份居留埃及的，待到摩西率希伯来人出埃及时，同行的“并有羊群、牛群”。不过，希伯来

① 顾晓鸣前引书《犹太——充满“悖论”的文化》，第54页。
② 阿甫基耶夫前引书：《古代东方史》，第435页。
③ 《旧约·创世记》第26章第12－14节。

人在埃及期间，也曾"作田间各样的工"。这种既游牧又农耕的物质生活方式也反映在希伯来人早期的神话之中。《创世记》曾记载了该隐杀亚伯的故事。该隐和亚伯是亚当和夏娃被逐出伊甸园所生的两个儿子。"亚伯是牧羊的，该隐是种地的。有一日，该隐拿地里的出产为供物献给耶和华，亚伯也将他羊群中头生的和羊的脂油献上。耶和华看中了亚伯和他的供物，只是看不中该隐和他的供物。"[1] 日后为此嫉妒的该隐杀了亚伯，于是上帝惩罚该隐，但又保护该隐不让人杀。显然这一神话反映了当时希伯来人仍然崇尚游牧文化的心理，以及处于半游牧半农耕之间的两难状况。

然而随着时迁境移，希伯来人越来越明显地从流动的游牧转向定居的农耕。这一转变在摩西率民出埃及后大大加快。当摩西率领希伯来人辗转来到约旦河东岸、即将再入迦南时，他向众人许愿：他们将被领入迦南美地。"那地有小麦、大麦、葡萄树、无花果树、石榴树、橄榄树和蜜。"[2] 这一充满诱惑力的许愿，其实也是一个游牧民族转向农耕民族心态的一种形象表达。随后约书亚继承摩西遗愿，率众完成对迦南全地的占领后，希伯来各个支派占阄分地。12个部落中，除了利未人作为专职祭司没有分得土地而分散居住外，其余部落均分得土地为其产业。在武力征服地区，希伯来人把以前的土地占有者变成自己的奴隶，而对于众多自愿臣服的迦南人，希伯来人则允许他们依然保留一部分地产，作为享有不完全权利的居民和自己生活在一起。在这两部分居民混居共处、相互融合的士师时代，原以游牧经济为主的希伯来人在当地迦南居民较高文化的影响下，"逐渐改善了自己的生活条件。他们成了一个以小农经济为主的民族。他们学习修建蓄水池，努

---

① 《旧约·创世记》第4章第2—5节。

② 《申命记》第8章第7—8节。

力地从事沙漠和森林区的垦殖工作，以满足对土地的急需”。[1] 如果说在土地较为贫瘠的南部山地，当地的希伯来人从游牧向农耕的转变表现得还不明显的话，那么在地质相对肥沃的北部河谷平原，希伯来人的田地耕作业、园艺业、制酒业和定居畜牧业都获得相当大的发展。

与比较稳定的农业生活相适应，原先住帐篷的希伯来人起初迁入被废弃的迦南人房屋中，以后又模仿当地风格建屋造宅，在此基础上陆续出现了一片片希伯来人的村庄和城镇。在对北部撒马利亚和南部犹大地区考古发掘中，发现了士师时代向王国时代过渡时期的城镇和住房遗迹。当时希伯来人的住宅多为两层楼房，两层之间有设在房屋外面的石头楼梯。通常人住在楼上，在楼下干活、煮饭和存物。屋墙下半部用石头建成，上半部采用砖、木组合。屋顶主要以草和泥做成。富裕人家房屋周围往往有一个庭院，里面养着家畜、种着花草。

昔日常去骚扰定居民族的希伯来人，现在时常遇到其他游牧民族的骚扰。据《旧约》记载，在士师时代每当希伯来人撒种之后，米甸人等游牧民族便上来攻打他们的营寨，毁坏庄稼，抢走粮食和牲畜。希伯来人不得不采取武力捍卫的措施。作为农夫的士师基甸有一次率领300名希伯来壮士击溃了前来骚扰的数万名米甸牧民。值得注意的是，这位士师的英雄事迹“已不是游牧民族在开疆拓土，而是以武力保卫农业生产的成果了”。[2] 希伯来人耕种的粮食主要是小麦和大麦。耕种季节通常从每年10月底的初雨开始。到次年3—4月，大麦和小麦相继成熟，收割季节一直要延续到7月份。工具的原始、灌溉的不足以及土地肥力的缺乏常是庄稼歉收的原因。30倍以上的收获十分罕见，一般的收获是

① 埃班前引书：《犹太史》，第21—22页。

② 陈超南：《犹太的技艺》，上海三联书店1996年版，第59页。

10 15倍。

从提高农业产量的需要出发，希伯来农民十分重视农业技术的不断改良。在定居迦南初期，农民一般使用扶着的木犁翻土耕地，直到扫罗的时候（约公元前11世纪），人们才开始代之以更先进的铁犁。镰刀也先后经历了从石质、骨质、铜质到铁质的更替。由于迦南缺水问题一直存在，希伯来农民向来注重蓄水和灌溉，一般都要搞蓄水池或者蓄水装置，以备干旱季节补充水源。在水源高于田地时，农民建造有调节装置的水渠或浅沟，让水流按需要流动；若水源低于田地，则通过用水罐往上提水等办法浇灌庄稼；如水源离田地较远，则将提水和运水结合起来。水利成就可视为古代犹太人已成为较为成熟的农业民族的标志之一。早期犹太农业另一值得一提的技术便是轮作法，即让田地轮流休耕。通常以七年为一周期，轮到休闲年的那块土地，要翻上五至七次，去除杂草。这是恢复土地肥力、争取庄稼丰产的有效措施，至今还为贫瘠地带的犹太农民所继承。

除粮食和蔬菜种植业之外，园艺业也十分普遍。栽培的作物多为葡萄、橄榄、无花果、椰枣和石榴。其中葡萄和橄榄是当地的特产，因为葡萄树和橄榄树均有很深的根系，不受夏季干旱的影响，宜于山地生长。待收割麦子的夏季结束时，葡萄也基本上成熟了，其品种以红葡萄居多，它不仅可用来酿酒，还可作为水果。晒制而成的葡萄干因营养丰富，被犹太人当作补品。在某些时期的希伯来钱币上常可看到葡萄蔓或葡萄簇的图案，有时是石榴的图案，显然它们成为犹太的标记。橄榄也受到当地犹太人的特别重视，从橄榄果仁榨取的油不仅可食用、照明，也可用来制造化妆品和药品，烧火、祭神更是离不开橄榄油。无花果则是犹太人一种传统的食物，且在犹太人心目中和葡萄一样，象征着吉祥。犹太人常以“在无花果树下”、“在葡萄藤下”来表述自己生活的昌盛安宁。

到希伯来王国建立后，农业经济已在古代犹太人的日常生活中占据重要的地位。考古学家曾在耶路撒冷西北部的基色镇发现一块陶片，上面用希伯来文记载了一年中各月的名称及每月从事的农事，诸如橄榄收获业、谷类播种业、晚期播种业、亚麻收获业、大麦收获业、葡萄蔓剪割月、夏季果实月以及一些重要的节日。被考古学家推测为公元前10世纪的这一“基色历”（Gezer Calendar）成为后来犹太历（Jewish Calendar）的源头。如果说士师时代的犹太农业还较落后的话，到希伯来王国尤其是所罗门王在位时，犹太农业已比较繁荣。“所罗门在世的日子，从但到别是巴的犹大人和以色列人，都在自己的葡萄树下和无花果树下安然居住。”[2] 生产的发展、产品的剩余又促使内外贸易的兴盛。希伯来人通过贸易国推罗出口大量的麦子、面饼、橄榄油、蜂蜜、乳香，换回自己所需的象牙、珍珠、乌木、服饰、黄金、白银及其他金属器具。在希伯来北南两王国分别被亚述和巴比伦灭亡后，大量犹太人口外迁，曾因犹太农民辛勤劳动而较为发达的当地农业一落千丈。只是到公元前6世纪“巴比伦之囚”返回故乡，重建家园，当地农业才在犹太农民的辛勤耕作和管理中恢复、发展。约公元前3世纪一位托名亚里士蒂的犹太人在写给其兄弟的信函中，对当时犹太农产品的富饶大加赞扬。“处处都种满了树林，还有无数的橄榄树、肥沃的庄稼、众多的蔬菜，还有葡萄和蜜糖。树林中的椰枣树和其他果树多得不计其数。”[3] 而公元1世纪犹太史家约瑟福斯也在其名著《犹太战争史》（The Judaean Wars）一书中，描述了第二圣殿后期巴勒斯坦繁荣的农业文明，尤其是在加

---

① 米歇尔·格兰特（Michael Grant）《古代以色列史》（The History of Ancient Israel），纽约1984年版，第93页。

② 《旧约·列王纪上》第4章第25节。

③ 陈超南前引书：《犹太的技艺》，第65—66页。

利和地区。"这里到处是良田和牧场，种植了各种各样的树木，以至最为懒惰的人也会因此而去从事农业。事实上，每一寸土壤都被住在其上的人一再耕耘；没有一片土地是荒芜的。城镇分布相当集中，甚至村庄也如此，这要感谢土壤的富饶。"[1]

然而，反抗罗马统治者暴政的"犹太战争"尤其是巴尔·科赫巴起义的失败，对犹太农业的发展给予致命打击。因犹太人或死于起义、或被迫离散，农田荒芜，作物凋敝，原先连片成林的橄榄树、葡萄树也所剩无几，曾经人丁兴旺的居民点一个个成了人烟稀少的荒凉村落。

在随后的1800多年大离散时代，飘泊异乡的犹太人由于客观因素的制约，在很大程度上已变为一个商业民族，但农业在犹太文明中的影响并未衰微。不仅类似五旬节、住棚节、除酵节这些具有农业性质的节日长期成为犹太人日常生活中的主要节期，而且近代锡安主义（Zionism）运动中以大卫·戈登为代表的一个左翼派别坚持认为，原在欧洲已脱离大部分体力劳动特别是农业劳动的犹太移民，只有通过恢复农业劳动，才有可能在巴勒斯坦重建民族家园、实现民族复兴。正是在"让我们建设这块土地，同时让这块土地来培育我们"的口号下，影响深远的基布兹运动在20世纪初蓬勃兴起。这在后面还要详述。

二、社会政治结构

总体看来，在社会政治结构上，早期希伯来人相继经历了如下四阶段的演进：(1) 从约公元前20世纪亚伯拉罕带领其部落抵迦南，到约前16世纪希伯来人为避灾荒而寄居埃及歌珊，为宗法族长制主导下的氏族部落时期。(2) 从约前15世纪摩西率民出埃

① 陈超南前引书：《犹太的技艺》，第66—67页。

及，到前11世纪撒母耳所在的士师时代，是以军事民主制为特征的部落联盟阶段。(3)从约前1025年扫罗成为希伯来人首位君主，到前586年犹大王国为新巴比伦帝国灭亡，为专制君主执政的奴隶制王国阶段。(4)从前586年大批犹太人沦为"巴比伦之囚"，到前135年犹太人进入大离散时代，是由祭司管理的犹太社团自治体阶段，其间曾有一度为政教合一的独立的马卡比王国时期(前140—前64年)。

希伯来人最早是生活在一种宗法族长制基础上的氏族部落社会中。这种部落社会是由同操闪语、大小不一的一些氏族组成，它们相互间不仅具有血缘上的紧密联系，而且有着共同的祖先和宗教信仰，均过着游牧或半游牧的生活方式。《旧约》中的《创世记》第12章到第38章，即是描述希伯来族长们的主要代表亚伯拉罕、以撒、雅各以及雅各的12个儿子。这些描述最初来自于民间的口耳相传，既是传说，也是历史。结合近百年来考古发现来分析，尽管其中许多历史事实已经过后人的修改和加工，"可是整个内容和背景却与历史相吻合"，[①] 在很大程度上反映了当时犹太游牧部落社会的基本面貌。

据《旧约》记载，犹太人的始祖亚伯拉罕原名亚伯兰，为美索不达米亚南部乌尔城闪族人他拉家族的长子。由于某种原因，他拉家族沿幼发拉底河北上移居阿摩利人居住中心哈兰，他拉死在当地，随后上帝指示亚伯兰"离开本地、本族、父家"，到另一个地方建立国家。亚伯兰便遵命带领妻子撒莱和侄子罗得及家仆、财物、牲畜离开哈兰，西迁迦南人之地。亚伯兰在迦南落户后，上帝授命他改名为亚伯拉罕，与他立下"永远的约"，将迦南赐予他及其后裔为"应许之地"。由此作为希伯来人第一代族长的亚伯拉罕，被奉为犹太民族的始祖。传说亚伯拉罕与妻子撒莱（后改名

---

① 埃班前引书，《犹太史》，第6页。

撒拉）生下儿子以撒，这位希伯来人第二代族长取妻利百加，生下孪生子以扫和雅各。雅各以计谋骗取以扫的长子名分及父亲的祝福，成为希伯来人第三代族长。以后他为逃避以扫报复，出逃舅家，娶两个表妹利亚和拉结为妻，并娶她俩的使女辟拉和悉帕为妾，与这两妻两妾育下流便等12个儿子。他们成为希伯来人第四代族长，其后代日后繁衍成希伯来人的12个支派。

为了维护血亲关系，希伯来部落和氏族均实行内婚制。尽管亚伯拉罕一家已在迦南生活了一段时间，但他还是派遣老仆前往美索不达米亚的故乡，从本族女子中选择儿媳，而不让儿子以撒娶当地异族女子为妻。雅各日后也是在故乡哈兰娶舅家表妹为妻的。氏族内部长期保留着血亲复仇的习俗残余。在雅各女儿底拿被迦南当地酋长示剑奸污后，雅各的儿子们施展计谋，竟将示剑连同其同族男丁全部杀戮。族长是氏族公社成员的首领，负有保卫族内成员生命财产、捍卫本族利益的责任。《创世记》第14章记载，当亚伯拉罕得知侄子罗得被所多玛人掳去之后，立即召集家族内的精练壮丁318人追击敌人，得胜而归，夺回了侄子罗得及其财物，以及妇女和其他被掳者。当时氏族内部成员相互平等，尚无阶级分化，存在若干来自异族的奴隶，他们被视为与财物、牲畜一类的动产。《创世记》第12章中谈到，亚伯拉罕因饥荒暂居埃及，法老厚待他，赠予"许多牛羊、骆驼、公驴、母驴、仆婢"。氏族有着自己的宗教圣地和墓地。亚伯拉罕曾在示剑摩利橡树上帝显灵之处以及伯特利与艾之间的地区建造祭坛。在撒拉死后，他向居住迦南的赫梯人购买一块土地作为撒拉下葬的墓地，以后这块地就成为其氏族墓地，那里不仅葬着亚伯拉罕和妻子撒拉，其后代以撒及妻利百加、雅各及妻利亚等也均埋葬于此。

当时希伯来人社会政治结构的一个突出特征是宗法家族制的形成及巩固。在这种制度下，氏族公社内的父权已取代母权而居核心地位。一切氏族以及在此基础上的部落被看作是从始祖繁衍

出来的家族的扩大，始祖明显成为后代尊崇的对象。学者们普遍认为，Abram 一词来源于古代西亚的闪语，前半部 Ab 意为“父亲”，后半部 ram 由意为“崇高”的 rwn 所衍变，这样整个词的含义即为“崇高的父亲”，Abraham 则是由表示“父亲”的 Ab 和意为“众多”的 raham 合缀，该词含义为“多国之父”。实际上，一切希伯来人都自认为是亚伯拉罕的子孙后裔，由亚伯拉罕之孙雅各繁衍的后裔“以色列人”便成了日后全体犹太人的指代词。从《旧约》中的《民数记》等处，可以明显地看到当时希伯来人的人口统计基本上是按照雅各 12 个儿子、希伯来人 12 个族长世代承续的家族来计算的。各个家族通常是由源出于一个始祖父的若干世代的男子及其妻子以及奴隶所组成。在这里，享有父权的族长俨然拥有对其妻子、儿女以及奴隶的生死予夺之权。亚伯拉罕曾将妻子送入法老后宫，又几乎将儿子以撒作为献给上帝的燔祭而杀死。

同巩固这种宗法族长制相联系，当时希伯来人盛行多妻制、长子继承权及寡妇内嫁的习俗。初到迦南的希伯来人处境艰难，族民不多，特别重视后代的繁育，“多子多福”成为一项重要的文化规范。上帝允诺赐福亚伯拉罕：“论福，我必赐福给你，论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星、海边的沙。”[1] 亚伯拉罕妻子撒莱因自己不能生育而让使女夏甲成为丈夫之妾，以后亚伯拉罕又娶基土拉为妻。雅各也因娶两妻两妾而有 12 个儿子，作为希伯来人 12 个支派的祖宗。长子继承权则保证了长子（通常是嫡传长子）在家族中的特权地位，长子有权获得优先的、加倍的遗产份额，从而有助于家族财产的集中积累，而不致于分散零落。《创世记》中雅各以一碗红豆汤夺得长兄以扫长子名分的故事便是长子继承权的生动体现。寡妇内嫁也是促使家族财富集中积累的

① 《旧约·创世记》第 22 章第 17 节。

一个有效手段。《申命记》中就有如下明确规定："弟兄同居，若死了一个，没有儿子，死人的妻不可出嫁外人，她丈夫的兄弟当尽弟兄的本分，娶她为妻，与她同房，妇人生的长子必归死兄的名下，免得他的名在以色列中涂抹了。"[1] 事实上希伯来人早就严格地实施这种婚姻转房制度。《创世记》第38章记载了这样一个故事，雅各之子犹大有三个儿子珥、俄南和示拉。长子珥在娶妻他玛后没留下儿子就死了，次子俄南尽义务娶他玛为妻，却因同房时不愿给兄留后而被上帝处死。随后犹大为逃避让三子示拉接娶他玛的义务，指使他玛回娘家。但他玛日后乔装妓女，骗得犹大与她结合，终有身孕。这则故事形象地说明亡夫之弟不能拒绝这种转房义务，甚至当亡夫没有兄弟时，作为其亲族的公公也要承担这种义务。显然，这种为延续死者之后代而实行的寡妇内嫁制，主要目的是防止家族内部财产的外流。

在因迦南饥荒而寄居埃及的约四个世纪里，原先稀少的希伯来人口获得长足增长，"以色列人生养众多，并且繁茂，极其强盛，满了那地"。[2]《出埃及记》中提到，摩西率民出埃及时，除去妇孺外，希伯来男丁也有60万。众多部落虽各有长老为核心，但在西奈旷野饥暑难忍的艰辛条件下，加上途中又有异族部落民众参与跟随，难免人心涣散、纠葛时起。摩西一面以上帝名义发布十诫，初创犹太一神教，统一希伯来人的信仰，一面又采纳岳父叶忒罗建议，从百姓中选择贤能之人作千夫长、百夫长、五十夫长和十夫长，协助自己处理诉讼。随后又挑选70名受人尊敬的长者为首领，帮助自己管理百姓。由此，犹太人内部各级行政机制开始形成。在这里，摩西这位传奇英雄已明显不同于作为希伯来人始祖的亚伯拉罕，而成为一位集先知、祭司、军事统帅和政治首脑于

[1] 《旧约·申命记》第25章第5—6节。

[2] 《旧约·出埃及记》第1章第7节。

一身的卓越领袖。他将原先无序涣散的希伯来部落百姓纳入有序统一的部落联盟状态。这种部落联盟的结构由下而上依次为家族、宗族、支族（部落），即由血缘关系紧密的各家族组成某个宗族，由血缘关系相近的各宗族组成某个支族（部落），最后各支族（部落）汇合成整个希伯来人部落联盟。《旧约·约书亚记》便有如下一段："到了早晨，你们要按着支族近前来；耶和华所取的支族，要按着宗族近前来；耶和华所取的宗族，要按着家族近前来；耶和华所取的家族，要按着人丁，一个一个地近前来。"[1]

和世界其他许多民族一样，部落联盟是希伯来人向建立王国和形成民族大踏步发展的过渡阶段。这在随后的犹太史士师时代表现得很明显。当约书亚率领希伯来人先后攻占撒马利亚、上加利利和下加利利之后，便主持进行了12个支派部落的分地立业。以往举足轻重的血亲关系逐步为影响日益上升的地缘政治所削弱，希伯来人传统的社会结构再次受到冲击。由于希伯来人并未将迦南人赶尽杀绝，在许多地方是与原住民族交错混居，因此相互间通婚也日渐频繁。双方在政治、经济、宗教、文化上的相互作用和融合愈益发展。与此形成明显对照的是，在希伯来人内部，由于各支派所居地域地理条件的甚多差异，分立愿望上升，原先由摩西建立的紧密的组织形式日趋松散。划地而居的各支派各自为政，各部落以士师为自己的领袖。士师在和平时期是处理百姓民事纠纷的司法长官，战争时期为率领民众抵御外敌的军事统帅，此外士师还是部落的宗教祭司。这种集政、军、教权三位一体的领导人是出现国王之前的军事民主制首脑人物。《旧约·士师记》曾提到10位士师，其中事迹彰著的有俄陀聂、以笏、底波拉、基甸、耶弗他和参孙6位大士师。士师权威一般仅限于本部落，有时也有几个部落共由一位士师统领的情况，但由于各部落联系不

---

① 《旧约·创世记》第7章第14节。

紧密，也不关心相互间的共同利益，没有一位士师成为全体希伯来人的权威领袖。整个士师时代希伯来人处于一盘散沙状态，“那时以色列中没有王，各人任意而行。”[①]

希伯来人再次统一为一个整体，主要是由于外部的压力所触发。公元前11世纪盘踞在巴勒斯坦西南沿海平原的非利士人凭借着其先进的铁制武器和战车，逐步扩大对内地的蚕食，希伯来各部落被迫组成联军抵抗，却在约前1050年的亚弗战役中惨败。在民族生存面临危机的情形下，希伯来人深感团结一致、共同御敌的必要性，坚决要求末代士师撒母耳为他们选立君王：“我们定要一个王治理我们，使我们像列国一样，有王治理我们，统领我们，为我们争战。”[②] 这样体察民情的撒母耳在米斯巴招聚百姓，立便雅悯部落农民基士的儿子扫罗为王，开创了犹太史上的统一王国时代（约前1025—前930年）。

不过要指出的是，希伯来统一君主制王国的建立并非完全没有来自内部的动力。在士师时代，内外战争及贸易的发展已有力地促进了氏族关系和部落制度的瓦解，个别氏族首领、部落长老迅速致富，导致急剧的财富集中和阶级分化。《旧约》中特别强调士师的审判职能，显然是与当时希伯来人内部冲突的日益增多相适应的。而在那些成为豪富的部落首领特别是大权在握的士师们中也逐渐出现确立王权的动向。据《旧约·士师记》记载，士师基甸曾拒绝了百姓立其为王的要求，但他死后他的一个庶子亚比米勒却以暴力夺取了最高权力，宣称为王。只是这种试图在保留部落制度的同时确立王权的努力难以贯彻下去，亚比米勒为王仅三年，忍受不了其专制压迫的希伯来人便发动起义，将他除灭。[③]

---

① 《旧约·士师记》第21章第25节。

② 《旧约·撒母耳记上》第8章第19—20节。

③ 《旧约·士师记》第8章和第9章。

但是这只是希伯来人从族长制向君王制过渡的大趋势中一个小插曲。末代士师撒母耳本身即是从士师时期走向王国时期的过渡人物。从《旧约》对其事迹的记载中可见，撒母耳不但是祭司、法官和军事统帅，更是能见异象、代上帝发言、具有超凡魅力的先知，事实上已享有同国王权力差不多的巨大权力及威望，处于权力顶峰。他的最大功绩乃是先后扶持扫罗和大卫为王，最终促成了希伯来人君主政体的确立。

扫罗虽是希伯来王国的第一任国王，但他的王国依然带有旧的部落关系的痕迹。事实上他仍然只是古老的、松散的部落联盟组织到完善的君主政体之间的过渡人物。而大卫王可谓是真正意义上的希伯来君主王国奠基者。他统一了希伯来人各部落，建都耶路撒冷。作为英明的统帅，他挥师降服非利士人、亚扪人、亚兰人等外部强敌，在从"埃及之溪"（即西奈的埃拉里什沙漠绿洲）到幼发拉底河畔之间的辽阔疆域里确立了自己的统治地位。他还是一位杰出的政治家，积极着手进行军事、政治和宗教方面的改革。军事上，为确保各部落对中央政权的效忠，他建立一支轮流来自各部落的后备部队；并把早年追随他的武士卫队进行改编，以其为核心，广招雇佣兵，组成一支强悍的常备部队；为便于控制军队，他把军队分成十人、五十人、百人和千人规模不等的各级单位，使军队成为其王国政权的有力支持。政务上，他在中央设立元帅、史官、祭司长、书记等官职，协助自己处理国务，而且他的众子也均被授予官位。宗教上，他大力扶植犹太教，以盛大仪式把约柜迎入耶路撒冷。显然，这位文武双全的治国能手成为犹太史上继摩西之后的又一位卓越人物，"他把12个部落统一成一个专制君主统治的巩固国家"。①

正是在大卫王文治武功的基础上，以聪慧睿智而著称的其子

① 伯恩斯、拉尔夫前引书：《世界文明：文化与历史》，第81页。

所罗门国王在政治、经济、文化和外交上都取得空前瞩目的成就。鉴于大卫统治时期王国版图已达到最大限度，因此所罗门要做的主要是巩固王权、增强国力。为完善中央集权，所罗门进一步改组行政机构，增设官职。不但朝廷有了新设的宰相，而且在众祭司之上任命撒督为祭司长，实施祭司世袭制。更令人注目的是，他按地域将全国划分为12个行政区，每区各设一名总督，主要职责是征收赋税、摊派徭役。行政区的划分打破了昔日希伯来人各部落的地域界限，进一步将民众百姓纳入以国王为中心的国家生活之中。各区总督均由国王直接委派任命，他们都对朝廷负责，国王还时常派遣钦差大臣到各地巡行督察。这些政策极大地推进了以血缘关系为基础的部落制度的解体进程，逐渐建立起一种以地域为基础，由国王直接控制的全新的地方行政体系。

希伯来人的君主政体是建立在部落制度解体的基础上，但这两者之间有一个交替过程，统一的君主制王国建立后，希伯来人早期部落制度的传统势力并未完全消除，在地方上仍保留相当的影响，而日益增强的中央集权自然导致同部落贵族利益的冲突，因为国王是按照他的一套官僚亲信来维持自己的专制统治，而国王把土地分成若干行政区的做法，王国城市化的发展，事实上也极大地限制了传统的部落权威，同时所罗门等王国统治者发展经济、奖励工商的政策，对以农牧经营为经济基础的部落制度也日益产生一种侵蚀、破坏作用。因此无论是扫罗、大卫统治时期，还是作为统一王国黄金时代的“所罗门时代”，均有地方部落势力反叛中央政权的事例。如大卫在位时王国内出现的两次叛乱，其部分原因是“由于旧的部落首领的怨恨，他们反对拥有职业军队和中央官僚的君主制政府”。[1] 正是在南北部落矛盾与地方和中央之间

① 罗伯特·塞尔茨：《犹太的思想》，上海三联书店1994年版，第18页。

的冲突相互交错的背景下，随着所罗门的去世，北方众部落掀起分离运动，希伯来人进入分国的南北朝时期，但仍实行王国君主政体。

从扫罗开国到南北分裂持续不到一世纪。然而正是在这期间，不仅古代希伯来人由部落联盟最终跨入民族形成的阶段，而且在社会结构上出现了明显的阶层分野。《旧约》主要使用"土地的主人"、"商人"、"工匠"、"雇工"、"奴隶"、"自由民"、"穷人"和"富人"等名称来介绍当时社会各阶级。土地的主人在此是指大土地所有者，他们最初来自国王的支持者和追随者。扫罗开创了把从敌人那里夺占的田地、葡萄园分赠给自己将领的授田制。扫罗时期的基列人巴西莱便是一位富有的大土地主，他曾向大卫王供应粮草。这些大土地主往往又是兼营内外贸易的商人，为国王经营大宗买卖。他们从埃及进口马匹和战车，再转卖给赫梯人和亚兰人。他们有钱有势，时常为王室提供财政资助，如北国以色列王米拿现就曾向这些大财主征收特别税，向亚述王纳贡。希伯来人进占迦南、建立王国后，社会上便存在庞大的奴隶阶级。但他们一般不是希伯来人，而是被征服的迦南土著或买来的异族人。这些处于社会最底层的奴隶从事着最繁重的体力劳动，成为王公贵族和大土地主的田庄、园圃、牧场内的主要劳力。此外所罗门王规模宏大的土木建筑以及在以旬迦别的冶炼场和亚喀巴湾的采矿场也广泛使用奴隶劳动。

南北朝时代，希伯来人社会两极分化明显加剧，阶级矛盾日趋尖锐。处于社会中层的许多自由民因天灾人祸、生计艰难，被迫向财主、富人借高利贷，由此导致的结局通常是自身或子女沦为债务奴隶，或失去田地而不得不变为财主富人的雇工、佃农。至于财主富豪们对百姓巧取豪夺，霸占房宅田地使自己"以房接房、以地连地"的现象更是数不胜数。《列王纪上》第21章所记述的以色列王亚哈夫妇谋夺拿伯葡萄园一事，在当时"即使不是典型

的，（至少）也不是一个仅有的例子”。① 从《旧约·申命记》第15章中可见，当时的债务奴隶制已发展到相当程度，以致统治者在面临严重外患时，为缓和社会内部冲突不得不颁布一些限制债务奴隶制的法律：“你兄弟中，若有一个希伯来男人，或希伯来女人被卖给你，服侍你六年，到第七年就要任他自由出去。你任他自由的时候，不可使他空手而去，要从你羊群、禾场、酒榨之中，多多地给他。”② 但随后立法者又提出了能使奴隶主继续占有奴隶的保留条件。此外，前8—前6世纪以色列和犹大王国的阿摩司、何西阿、弥迦、耶利米和以赛亚等先知也对当时贫富悬殊、阶级剥削进行了无情的揭露和激烈的抨击。前8世纪的阿摩司就尖锐地指出：“他们为银子卖了义人，为一双鞋卖了穷人，他们见了穷人头上所蒙的灰尘也都垂涎”；贪得无厌的富人“卖出用小升斗，收银用大戥子，用诡诈的天平欺哄人，将坏的麦子卖给人”。③ 正是内部的社会矛盾、外部的强寇入侵导致以色列、犹大王国的相继灭亡和犹太人被逐流散的开始。此后直到公元135年犹太人进入世界性大离散时代之前，世俗王国君主政体不复存在，除一度短暂独立的马卡比王国所建立的神权政体以外，巴勒斯坦犹太人基本上是处于外部强邻统治下的祭司自治体状态中。

祭司原是犹太教的神职人员，当摩西在西奈初创犹太教时就开始设立专职的祭司和祭司制度，摩西兄长亚伦被确定为第一位祭司长。此后犹太教的祭司和祭司贵族均为利未支派的后裔和亚伦的子孙所垄断。依据摩西的祭祀条例规定，祭祀供品的一部分归祭司集团享用，从而保证了祭司阶级在经济上的收益和特权。因此当约书亚率众进占迦南、拈阄分地时，利未支派因担负祭司的

① 布赖特前引书《以色列史》，第245—246页。
② 《旧约·申命记》第15章第12—14节和第16—18节。
③ 《旧约·阿摩司书》第2章第6—7节和第8章第5—6节。

职任而未分得地业，分散于迦南各地。大卫王统治时，建立了王国祭司等级制度，除亚伦的后代为祭司贵族外，作为祭司阶级成员的利未人分成助理祭司、圣所修缮人员、圣所守门者和乐工四部分。所罗门执政后，指定助他上台的功臣、亚伦的后裔祭司撒督独任祭司长，且其后代世袭其职。南北朝时期，每当异教崇拜兴盛之时，犹太教祭司常会遭受迫害、驱逐甚至杀戮，而在当政者强化犹太教一神信仰时，祭司们便受到重视和尊崇。特别是前7世纪南国犹大的"申命运动"中，耶路撒冷圣殿的大祭司更是享有崇高地位。前586年新巴比伦帝国军队灭亡犹大王国，焚毁第一圣殿，祭司们也随同王公贵族、平民工匠一起被掳往巴比伦。囚虏们聚居在巴比伦附近，获准享有一定程度的自治权，祭司取代王族成为流散社团的管理者。他们处理现实的宗教、内政问题，还热心整理古籍、编纂圣经、研讨犹太教教理、教义，其中著名祭司以西结把祭司思想与先知思想有机结合，提出在礼仪和律法的基础上，重建一个以耶路撒冷为中心、由圣殿祭司领导的犹太王国，从而为犹太人建立祭司自治体制定了理论依据。

前538年波斯帝国占领巴比伦、称霸西亚，波斯王出于阻挡埃及、希腊东侵的战略考虑，释放犹太囚虏重返家园，并支持他们重建耶路撒冷和犹太教圣殿。回归的犹太人面临着完全不同于前586年以前的社会形势，他们所居住的地区是一块环绕耶路撒冷的不大土地，成为波斯帝国大马士革总督统辖下的自治省。在王国政权不复存在的状况下，一个仿效波斯教建制的耶路撒冷圣殿祭司贵族集团在波斯王朝的扶持下逐渐形成，他们管理着巴勒斯坦犹太人的宗教和世俗生活，建立起自治的犹太神权政体。前445年波斯宫廷内的犹太裔官员尼希米被授任犹大省省长，返回耶路撒冷，按照祭司对犹太一神教教义、教规的观点整顿当地犹太自治社团。前4世纪初叶，来自巴比伦的犹太学士、著名祭司以斯拉又在耶路撒冷当众宣读《摩西五经》，以犹太教律法整肃犹

太人生活，圣经成为这种祭司自治体的"宪法"。此后由亚伦和撒督后裔组成的祭司上层贵族掌握大权，其中祭司长则为犹太自治社团的首脑。到前 140 年犹太人建立的独立的马卡比王国也是实行政教合一的神权政体，王国统治者则被冠以"大祭司、军事统帅、犹太人和祭司们的总督"之名，他不但是全国宗教领袖，也是终身执政的世俗首领。前 64 年罗马人灭亡马卡比王国、控制巴勒斯坦后，也是通过其指定的祭司长、总督对犹太人实行统治。

二、犹太文明与希腊、罗马文明的碰撞交融

犹太文明与希腊、罗马文明的接触，不但是犹太文明发展史上的一件大事，也是人类文明史上的里程碑事件，因为正是这三大文明的互相碰撞和交融，使犹太文明发生了内在的深刻变化，也为后来西方基督教文明的兴起奠定了基础。

公元前 331 年希腊一马其顿王亚历山大率领东征军占领波斯首都苏撒，灭亡波斯帝国，巴勒斯坦也成为亚历山大帝国的一部分，犹太人进入持续 170 年的希腊化时代。尽管希腊本土已度过其灿烂的文明盛世，但亚历山大在推行军事扩张的同时仍竭力传播和推广希腊文化。如他到处兴建希腊化城市，最为著名的是前 331 年在埃及尼罗河口创建的亚历山大城。前 323 年亚历山大病殁巴比伦，随后地跨欧亚非的庞大帝国一分为三，即安提柯王朝统治下的希腊及马其顿，托勒密王朝统治下的埃及和塞琉古王朝统治下的西南亚。后两者为称霸东方展开了持续近百年的"叙利亚战争"，夹在中间的巴勒斯坦先隶属于托勒密王朝，前 198 年后落入塞琉古王朝控制下。两王朝继续奉行推广希腊文化的政策，仅在巴勒斯坦一地就建立起 30 多座希腊化城市。在这希腊化时代，无论已经流散于南欧、北非和西亚各地的犹太人，还是依然留居于巴勒斯坦的犹太人，在物质和精神生活的方方面面自觉或不自

觉地受到希腊文明的浸染。公元前3世纪时，希伯来语逐渐退化为一种主要用于祈祷和经书的宗教语言，希腊语则为越来越多的犹太人接受、使用，并出现了一批希伯来思想和希腊精神相结合的作品，如前述及的《次经》各卷。

在托勒密王朝统治期间，犹太人开始大规模定居埃及，其中既包括被迫迁来的犹太战俘、奴隶、雇佣兵及家属，也有出于各种原因而寓居的犹太工匠、商人、祭司和文士。到公元1世纪时，全埃及已有犹太人近100万。总体来说，托勒密王朝在积极推广希腊文化的同时，对犹太人采取一种比较宽容的政策，也尊重犹太人的传统文化和信仰。在托勒密二世在位（前263—前246年）时，大部分犹太奴隶获释为自由人，托勒密三世（前246—前221年在位）也在视察耶路撒冷时到第二圣殿向耶和华献祭。犹太人不仅在宗教事务中享有充分的自由，而且在整个社会文化生活中拥有广泛的自治权。因此在该时期，“犹太世界与非犹太世界彼此间发生了深刻的影响。犹太人不仅传播而且也接受新的看法和知识”。[①] 一方面，犹太人独特的宗教信仰对众多非犹太人显示出相当魅力，从而出现了一个声势浩大的皈依犹太教浪潮。由于犹太人飘泊异乡，与异族、异教者混居杂处，以往的宗教隔绝状态已有所缓和，“往昔曾是犹太人部落神、继而成为民族神的雅赫维也逐渐超越民族壁垒，为非犹太人信徒，即所谓的改宗者所敬奉。他们同样领受割礼”。[②] 另一方面，许多散居异乡主要是埃及的犹太人在坚持其传统宗教信仰同时，非常热心地学习、掌握希腊语，熟读、研究各种希腊著作，吸收希腊人的思想观念和思维方法，建立希腊式的露天体育馆、健身馆和戏院，模仿希腊人生活方式。尤其是在地中海商业交通中心的亚历山大，东西方文化的汇合得到

① 埃班前引书，《犹太史》，第72页。

② 托卡列夫前引书：《世界各民族历史上的宗教》，第408页。

充分的体现。这座港口城市既是托勒密王朝首都和希腊文明传播中心，有着收藏丰富的博物馆和图书馆，还是当时世界上流散犹太人口最为集中的社区。当地犹太人在希腊文化的熏陶下，结合本民族的文化传统，"创造了一种独特的、兼具犹太和希腊特征的文化。这种文化不仅影响古代哲学，而且对早期的基督教也起过相当大的作用"。[①] 圣经《七十子希腊文译本》(Septuagint）即是这种犹太——希腊文化的光辉结晶。

《七十子希腊文译本》是希伯来圣经最早的希腊文译著，是亚历山大犹太人集体创作的杰出成就。据传，托勒密二世为在著名的亚历山大图书馆收藏希伯来圣经译本，特邀请巴勒斯坦犹太各部落 72 名博学之士来亚历山大译经；他们各居一室，互不联系，但在神灵启示下成功完成这部首尾一致的庞大译著。不过这只是传说而已，事实上这项翻译工作十分艰巨，是由许多通晓希伯来文和希腊文的犹太文人在持续近百年的时间里集体完成的工程，决非由 72 个学者在短期内所成。从译文语言上来看，《摩西五经》完成于托勒密二世在位的前 3 世纪上半叶，而先知书、文集部分的翻译则要到前 2 世纪甚至更晚的岁月才告终。另外，此书的出现主要是为了满足当时那些已经遗忘希伯来文、只懂希腊文的埃及犹太人以及那些皈依犹太教的非犹太人宗教生活之用。尽管《七十子希腊文译本》译文水平并不高，不少地方行文生涩，然而无论是在犹太文化史还是基督教史上均有不可低估的突出意义。首先，由于当时希伯来圣经正典尚未确定，这部译著包含了某些未被日后希伯来圣经正典收入的《次经》各卷，其中有的是最初以希伯来文写作的篇章，有的是由操希腊语的犹太作家直接用希腊语撰写的作品。整部译著不仅对后人研究犹太教圣经源流具有重大参考价值，而且从形式到内容充分反映了希腊文化对犹

① 埃班前引书：《犹太史》，第 73 页。

太教的影响。其次，这部译著完成后马上作为神圣的经卷，为地中海地区操希腊语的犹太人和皈依者所使用，并在公元1世纪流行于巴勒斯坦，成为基督教最早的《旧约》译本，并对日后基督教的广泛传播以及希腊、罗马文明的发展产生了深远的影响。再者，这一圣经希腊文译本的出现，也有助于犹太和希腊两个文明在宗教哲学领域里的趋近，一种对基督教神学的创立具有奠基意义的宗教唯心主义思想体系应运而生，其集中体现在亚历山大的犹太贤哲斐洛的神学学说中。

斐洛(约公元前20—公元50年)出身于亚历山大一个犹太显贵家族。该家族虽与当时已统治埃及的罗马帝国权贵有着密切联系，但依旧忠实于犹太教信仰及希伯来文化传统。因此斐洛自幼熟悉本民族的早期历史，通晓希伯来经典内容，参与犹太教会堂的宗教文化活动，并在日后成为当地犹太社区的名流。他在公元40年率领犹太代表团赴罗马，劝阻卡里古拉皇帝不要在第二圣殿树立自己的雕像。可以说，正是希伯来传统文明的熏陶和哺育，使斐洛一生作为一名虔诚的犹太教徒，致力于犹太传统文化的阐发和拓展。另一方面，作为一名生活在东西方文化交汇的亚历山大的希腊化哲学家，斐洛透彻而广泛地了解希腊诗歌、历史和哲学。他以剧院和体育馆为家，同希腊文士名流交往，用流畅的希腊语写作。他不仅对希腊的古典文学有着渊博的知识，还能熟练运用希腊的修辞艺术和论辩技巧。因此他又是一位深受希腊文化影响的学者。他毕生的创作除了少量政治、历史著作外，大致可分为三类：一是对《托拉》的解释评注，如《论创世》、《论十诫》；二是对《托拉》的哲学阐发，如《喻意解经法》,《论美德》等；三是对《托拉》神学意义的揭示，如《关于〈创世记〉的问答》、《关于〈出埃及记〉回答》等。在这些作品中，斐洛自觉地把希腊哲学的观念和方法注入对犹太教神学思想的阐发，旨在使其尊奉的犹太教信仰和希伯来传统在新的时代条件下得到延续和光大，

并实现其与希腊哲学及文化的互补和贯通。

斐洛将犹太宗教与希腊哲学两者有机结合，首先表现在他的喻意解经法（Allegorical Interpretation）。他认为，人类的全部哲学思想都起源于启示上帝意志的《摩西五经》。在这里，摩西是通过神话、历史叙述以及宣谕礼仪律法的外在形式，来表述一种内在的精神意义，上帝直接或间接地成为摩西律法和希腊哲学真理的源泉，因此希伯来的犹太教义和最好的希腊哲学、科学具有同一性。其次，斐洛的“逻各斯”（Logos）理论则是他沟通犹太一神教和希腊古典哲学的关键环节。他指出，智慧作为上帝的主要品德，和至善、仁慈、公正一起构成上帝全智全能的形象，而逻各斯作为一种“神圣的智慧”具有全智全能的品性，与上帝的意志同一，它是上帝的理性、上帝的外象，具有创造世界的作用。斐洛通过对犹太教智慧观念的继承、阐发，以及对柏拉图的“理念”思想和斯多噶学派（Stoics）的“逻各斯”概念的引进、改造，证明了上帝与人之间的联系不是直接的，而是通过逻各斯为中介环节来维持的。于是一方面上帝可以保持其独立存在和绝对尊严，另一方面通过逻各斯的作用使自己创世造人过程具体化、合理化。由此斐洛将犹太教神秘主义（Jewish Mysticism）哲学理论化、体系化。

尽管斐洛在架建沟通犹太宗教和希腊哲学桥梁的基础上，最终完成了古代犹太教神秘主义的创立，但“他所建立的这座桥梁没有被他为之建立的那些人所利用，反之，却被基督徒用来制定自己的教条”。[1] 在随后的几个世纪里，除了史学家约瑟福斯之外，几乎没有犹太学者提到斐洛。直到文艺复兴时期，随着中世纪犹太教神秘主义思潮的高涨，犹太学者们才注意到其著作及学说。与此形成鲜明对照的是，早期的基督教神学家和思想家深受斐洛神

---

① 埃班前引书：《犹太史》，第84页。

学的影响，不仅罗马时代哲学家普罗提诺在斐洛关于上帝的论证、逻各斯的理论的直接启迪下，创立了对早期基督教圣父哲学具有重大影响的新柏拉图主义，而且早期基督教一些著名神学家如克雷芒、奥利金、安布罗斯等人借鉴、推广斐洛的隐喻解经法，来充实基督教神学理论。正是在这意义上，恩格斯曾精辟地指出："公元40年还以高龄活着的亚历山大犹太人斐洛，是基督教的真正父亲，而罗马斯多噶学派塞涅卡可以说是基督教的叔父。在斐洛名下流传到现在的许多著作，实际上是讽喻体的唯理论的犹太传统和希腊斯多噶学派哲学的混合物。这种西方观点和东方观点的调和，已经包含着基督教全部的本质观念。"[1]

不同文明之间既有彼此渗透和交融，又存在相互碰撞乃至冲突。在塞琉古王朝统治时期，特别是暴虐的安条克四世在位时(前175—前163年)，巴勒斯坦犹太人在遭受残酷的民族奴役的同时，又被施加蛮横的宗教压迫。安条克四世曾赴雅典研究希腊哲学，对希腊文化甚为倾心。他登基时，塞琉古王朝国势窘迫、内外交困。他意图通过文化上的统一来融合国内各民族，巩固其专制统治，便在全境强力推行希腊化，要人们崇拜希腊众神，也要人拜他为宙斯的化身。他把自己的肖像铸在钱币上，给自己取名"伊皮法纽"，意即"显现之神"。在希腊文化的强烈冲击下，巴勒斯坦犹太人分化成两大派。众多犹太百姓和一部分下层祭司依然坚守传统文化，对犹太教信奉不渝，形成虔诚派；而一些犹太贵族和祭司则愿意接受希腊化，称世俗派。前167年，安条克四世决意制服那些顽强抵制希腊文化的巴勒斯坦犹太人。他认为，犹太人拒绝接受希腊文化的根源就在于他们所严守谨从的犹太教。于是他决心连根铲除这个"低微而怪异"的小宗教。他发布敕令：

---

1 恩格斯，《布鲁诺·鲍威尔和早期基督教》，《马克思恩格斯全集》，第19卷，第328—329页。

禁止行割礼，不得守安息日，处死收藏《托拉》者；圣殿用来敬拜奥林匹斯之神宙斯，其祭坛可用各种不洁之物供奉异族神祇。犹太人被迫参加每年1月的庆祝国王诞辰的献祭仪式。有两位犹太妇女因给其婴儿行割礼而被游街示众，胸前吊着婴儿，随后被人从城墙推下。还有一批犹太人聚集在耶路撒冷附近的一个山洞里秘密守安息日，被获悉的安条克军队活活烧死。"犹太人长期生活于各异教帝国中形成的宗教宽容心理，终于遭到致命冲击，冲击的锋芒直指摩西律法本身。犹太教突然陷于恐怖和沮丧之中。犹太人有史以来第一次仅仅因为履行其民族信仰而被置于死地。"① 虽然犹太民族在此之前曾多次遭受异族蹂躏，但他们的宗教活动尚未被禁止过。现在安条克四世竟然剥夺他们的信仰，亵渎他们的宗教，粗暴地用希腊文化取代古老的犹太文明，这在广大犹太人看来不啻是最大的侮辱和罪恶。

是可忍，孰不可忍。虔诚的犹太教老祭司马塔提亚及其五个儿子在耶路撒冷附近的莫顶小村率众揭竿而起，在"忠于上帝圣约、服从上帝律法"的口号下掀起一场摆脱异族奴役、恢复民族信仰的大起义。马塔提亚去世后，其三子绰号"马卡比"（Maccabee，意即"铁锤"）的犹大继任义军领袖，故这次起义又称"马卡比起义"（Maccabeeans Rebellion）。在马卡比家族领导下，巴勒斯坦犹太人前仆后继，经过25年的浴血奋战，终于摆脱塞琉古王朝的统治，恢复了犹太人的政治独立和宗教信仰，在前142年建立了一个政教合一的犹太神权国家，以耶路撒冷为首都。

前3世纪末随着迦太基在第二次布匿战争中的惨败，罗马帝国在原先亚历山大帝国的版图上崛起。虽然罗马征服了这个希腊化帝国，但正如罗马诗人贺拉斯所咏唱的，希腊文化却"又俘虏

① 加白尔前引书《圣经中的犹太行迹》，第166页。

了野蛮的胜利者”，[1]成为罗马文化发展的基础。当前64年罗马大将庞培占领耶路撒冷、灭亡马卡比王国后，一度享受独立和自由的犹太民族重新开始那漫漫长夜的苦难生涯。在“铁与火”的罗马专制统治下，酷爱自由的犹太人在公元前后数度掀起反抗罗马暴政的民族大起义，史称“犹太战争”（The Judaean Wars）。尽管公元70年罗马军队血腥镇压了犹太起义者，焚毁第二圣殿，但犹太民族反抗意志并未消失。118年罗马皇帝哈德良试图在其帝国疆域内强力推行文化统一，决定在耶路撒冷的废墟上重建一座罗马式城市，以罗马宙斯神庙取代被毁的犹太教圣殿，并且颁布禁止割礼的法令，从而再次点燃了犹太人的反抗烈火。132年犹太人在大卫家族后裔巴尔·科赫巴的领导下，开始了规模空前的大起义，一度占领耶路撒冷，但终因敌我力量对比悬殊而在135年失败。哈德良最终在耶路撒冷建立起罗马式的埃利亚城，严禁犹太人进入城内，此后便开始了犹太人的世界性大离散时代。

希腊、罗马统治时期，在日趋增强的外来文明的影响冲击下，由于经济地位、政治态度和宗教观念的差异，犹太教内部逐渐发生分化，主要分为如下四派。

撒都该派（Sadducees）：为自所罗门建立第一圣殿以来逐渐形成的祭司贵族集团，系由在圣殿当权的祭司、贵族和富商组成的犹太教元老派。“撒都该”一词源于大卫和所罗门当政时的大祭司撒督。此派掌握圣殿中的大量金银财富，并在圣殿设立法庭，处理民事诉讼。在宗教上，尊奉《摩西五经》，宣称惟有他们可解释律法，拒绝承认口传律法，也否认灵魂永生和肉身复活。为保有管理圣殿的特权，该派成员对希腊化采取妥协政策。马卡比王国后期，其势力大为削弱，后又屈从罗马统治。公元70年第二圣殿

[1] 郭圣铭《世界文明史纲要（古代部分）》，上海译文出版社1989年版，第379页。

被罗马人摧毁后，这一依附于圣殿的特权教派便土崩瓦解。

法利赛派（Pharisees）：前2世纪从撒都该派分化出来的一个教派，“法利赛”一词在希伯来文中意为“分离”，其成员主要为文士、律法师及部分富裕工匠、农民等。该派除遵守《摩西五经》外，也信奉口传律法，强调维护犹太教传统规范，要求与异己者严格隔离，相信灵魂不灭、肉身复活，反对希腊化，拥护马卡比起义，对罗马统治抱不合作态度，但主张平静等待救世主“弥赛亚”降临。

艾赛尼派（Essenes）：主要由下层农牧民组成的教派。“艾赛尼”在希腊文中意为“圣者”或“虔诚者”。该派经济地位低下，对犹太教信仰虔诚，为马卡比起义的主要力量。但在马卡比王国时期，其经济状况及政治地位并未改善，从而产生悲观情绪，移居偏僻农村和山区，建立互助社团，反对世俗的奢华安乐，严守律法教规，祈求弥赛亚的拯救复国。《死海古卷》记载的库兰社团即属此派。因该派教义、礼仪、观念与后来的基督教多有相似，而被众多学者认为是“基督教的先驱”。[1]

奋锐派（Zealors）：公元前后由处于社会下层的犹太无产者、贫苦手工业者、农民和小商贩组成的教派，又称“狂热派”。热诚维护犹太教律法，宣称耶和华为惟一真神，否认其他任何权威，强烈反对罗马统治，积极盼望并宣传弥赛亚的降临和拯救，视自己为犹太教律法的捍卫者。该派在加利利和耶路撒冷一带开展政治活动，公元6年起成为反抗罗马统治的民族起义的中坚力量。132—135年犹太起义领袖巴尔·科赫巴即为其代表。

在数次武装反抗——为强大的罗马军队所镇压的情况下，对现实日益绝望的犹太民众只能在宗教信仰中寻求出路和寄托。除了前面提及的古代犹太教神秘主义哲学随之兴起外，还在巴勒斯

[1] 加斯特前引书《死海古卷》，第31—34页。

坦北部加利利一带出现了名为拿撒勒派(Nazarenes)的新教派。该派信徒企盼“救世主的降临”和“最后日子的到来”，认为必然会有“光明之子”的仁政取代目前暂时的“黑暗之子”的暴政，而拿撒勒的犹太人耶稣不仅是其理想的代言人，且被视为传说中的弥赛亚化身。由此拿撒勒派逐渐由犹太教内部的一个分支发展为原始的基督教。生于小亚细亚大数城、受过希腊教育的犹太文士扫罗（即《新约》中的保罗）则周游各地，在犹太人和非犹太人中积极传播其教义，宣传耶稣是上帝与人类之间的中介，人类惟有信仰上帝及耶稣，才能摆脱罪孽灾难，获得拯救。越来越多的信徒接受了他的观点，这样，源于巴勒斯坦的基督教便于公元1世纪前后传播到罗马帝国全境。



犹太哲学家和医[illegible]

第四章

离散时期犹太文化的三大瑰宝

公元135年后直到1948年以色列国建立，犹太人处于“世界性大离散时代”。在这长达1800多年里，犹太民族飘泊流散于全球各地，在惊涛骇浪的历史长河中备受煎熬，历尽各种欺凌、迫害、放逐乃至屠杀，但他们没有像其他有类似经历的民族那样或毁灭或被完全同化，竟然奇迹般地顽强生存下来，在接受各散居地异族文化影响的同时，执著地保持并弘扬自己民族文化的主体精神，并对世界文明的发展作出了巨大贡献。所谓离散时期的犹太文化，即是指这1800多年犹太人在各时期各散居地所发展、创造的民族文化。当然由于各时期各地区历史环境的制约，离散时期的犹太文化难以获得全面的稳定发展和持续繁荣，而是呈现出蓬勃昌盛与沉寂衰竭此兴彼伏的交错状态。其中塔木德文化、塞法迪文化和意第绪文化可谓是离散时期犹太文化的三朵瑰丽奇葩。

一、塔木德文化

当代研究塔木德的权威斯坦萨尔泽拉比指出：“如果《圣经》（即《旧约》——引者注）是犹太教的奠基石，那么《塔木德》则是矗立在这基石之上、支撑犹太人整个精神和智慧大厦的中心支柱。从许多方面来说，《塔木德》是犹太文化最重要的著作，是犹

太民族生活和创造力的源泉。"[1]巴勒斯坦和巴比伦犹太社团所共创的塔木德文化，是离散时期犹太文化的一大瑰宝，公元2—6世纪是该文化的鼎盛时期。

公元70年耶路撒冷圣殿再度被毁，标志着犹太教"第二圣殿"时期结束。此后耶路撒冷失去了作为犹太人政治、经济和宗教中心的地位，犹太教的发展也面临一个重大转折。由昔日祭司贵族组成的撒都该派因失去其所依附的圣殿而急趋衰微；对现实悲观失望的艾赛尼派在隐世蛰居中等待弥赛亚降临；多次以武力英勇反抗罗马暴政的奋锐党人也在罗马统治者的血腥镇压下元气大伤；惟有坚奉犹太教信仰、又不积极参与武装反抗的法利赛派得以保全实力。他们深感在当时严酷的历史条件下，犹太教必须为自己找到新的活动中心，更要顺应形势改变其活动方式，才能保留民族信仰和传统文化，延续并发展犹太文明。因此在第二圣殿遭毁后，一些法利赛派人士聚居巴勒斯坦西部沿海城市亚布内，不久又在加利利的太巴列建立据点。在这两地以及后来的乌沙等地，精通律法的法利赛派文士开办圣经学院，深化律法诠释，潜心研习律法，逐渐成为犹太民众的精神教师，获得"拉比"[2]的尊称。这些拉比们在失去圣殿的情况下，利用犹太教公会和犹太会堂继续弘扬犹太教传统，因而从第二圣殿被毁到7世纪阿拉伯帝国建立这段时期的犹太教也被称为"拉比犹太教"(Rabbinic Judaism)。

针对罗马帝国在巴勒斯坦的高压统治，特别是当时巴勒斯坦犹太人中日益增长的对犹太教的冷漠态度以及对犹太教教义的动

---

① 阿丁·斯坦萨尔泽(Adin Steinsaltz)：《塔木德概要》(The Essential Talmud)，纽约1976年版，第3页。

② 拉比(Rabbi)在希伯来文中意为"老师"、"师傅"，原指精通经典律法的学者，后成为对犹太教执行教规、律法并主持宗教仪式者的称谓。

摇和怀疑，拉比们着力强调社会及个人伦理，试图以祈祷和研习律法来达到巩固犹太教的目标。当时犹太教除成文律法《托拉》外，还积累了几世纪以来犹太教文士学者诠释律法所形成的大量“口传律法”(Oral Tradition)，其多为律法原则在现实生活中的具体应用，指导犹太人日常生活中的“可行”和“不可行”事宜，实际上是使经典《托拉》中的上帝诫命具有现实的可操作性。公元132年巴尔·科赫巴起义的精神领袖阿吉巴拉比是第一个将口传律法编辑成书的人，以后他的学生梅厄拉比又修订了此书。被称为“圣者拉比犹大”的犹大·海亲王在其掌管犹太教公会(Sanhedrin)期间(171—217年)，在收集了包括100多位学者遗作的13部法规文集的基础上，领导拉比们经过几十年的分类、整理和补充，成功地编纂成一部希伯来文巨著——《密西拿》。[1] 这部公元3世纪初完成的犹太教口传律法总集包括6卷，内含63篇，即63个议题。其内容结构如下：

第一卷《泽拉伊姆》(Zeraim，希伯来文原意为“播种”)，主要阐述与农事有关的章则，包括11篇。

第二卷《摩耶德》(Moed，希伯来文原意为“节期”)，记述宗教节期及奉献礼仪，包括12篇。

第三卷《那希姆》(Nashim，希伯来文原意为“妇女”)，为关于订婚、结婚、离婚及婚姻誓约的律法，包括7篇。

第四卷《涅济金》(Nezikim，希伯来文原意为“损害”)，阐述债务、遗产以及偷盗等民事和刑事处理条例，包括10篇。

第五卷《科达希姆》(Kodashim，希伯来文原意为“圣事”)，探讨宗教献祭仪规及有关圣殿事宜，包括11篇。

第六卷《特哈罗特》(Teharrot，希伯来文原意为“洁净”)，是关于身体、食物、居室和用具等方面的洁净与不洁净条例规定。包

---

[1] 密西拿(Mishnah)在希伯来文中原意为“重新阐述”。

括12篇。

由上可见,《密西拿》是一部包含公元初年犹太人各种成文和口传的宗教法、民法和道德法的大典,它于3世纪起广泛流传于各散居地犹太人生活之中,并成为6世纪完成的犹太教律法及诠释总汇——《塔木德》的一个基本组成部分。

由于《密西拿》行文简约抽象,对某一问题的阐述常常只有三言两语,在犹太人实际生活应用中逐渐暴露出不少问题和漏洞,从而产生对此进行更明确的诠释和补充的需要。在随后几世纪所展开的完善《密西拿》、编纂《塔木德》的浩大工程中,巴比伦的犹太学者们作出了突出贡献,而这又是与当时巴比伦已成为犹太文化发展中心的实际状况相适应的。

自公元前6世纪"巴比伦之囚"时期起,就有大批犹太人群居于巴比伦城及周围地区。以后几个世纪里,又有一批接一批的犹太人络绎不绝地迁来,巴比伦成为巴勒斯坦以外一个重要的犹太人聚居地。到公元70年第二圣殿被毁时,当地犹太人已达100万。公元3世纪初建立的波斯萨珊王朝在控制巴比伦之后,也采取鼓励犹太人定居的政策。到3世纪末巴比伦一些城市已完全犹太化,当地犹太人在组织社区建设、开展宗教活动等方面享有明显的自由权利。他们彼此间保持密切联系,形成与异族相隔离的独特社会,服从巴比伦犹太社团首脑雷施加卢塔[2]的统一领导。雷施加卢塔不仅负责当地犹太社团的征税、治安、宗教和司法事务,且是统治当地王朝的犹太代表。这种犹太社团自治政权从"巴比伦之囚"时期起,一直延续到10世纪以后的一段时期。正是在这种相对宽松的社会环境中,巴比伦犹太人得以保留自己的传统宗教和民族特性,制定并遵守代表其世界观和生活方式的律法制度,

1 埃班前引书,《犹太史》,第102页。

2 雷施加卢塔(Resngaluta)在亚兰文中意为"流放中的领袖"。

努力弘扬和整理本民族文化遗产。特别是在公元初巴勒斯坦犹太人纷纷外迁的情况下，巴比伦逐渐发展为当时日益重要的犹太文化、精神中心。那里聚集着一批颇具权威的犹太教贤哲，并形成以其为核心的犹太学者阶层，这些精通律法的学者在当地社团中的地位几乎类似于巴勒斯坦犹太社团中的拉比。他们以维护犹太教信仰及民族传统文化为己任，在苏拉和蓬贝迪塔建立经学院（Yeshiva），著书立说，发展起一种以研究《托拉》为重点的文化宗教生活。

这些巴比伦犹太学者认为，作为犹太教律法总汇的《密西拿》缺陷甚多。不仅其解释只适于巴勒斯坦的传统，没有结合巴比伦的实际情况，而且遗漏了当时许多已有的律法材料和口传法规。于是他们在随后的几百年岁月中，在详尽研究《密西拿》的基础上对之进行补充与诠释，最后以当时西亚犹太人通用的亚兰语编成又一部律法释义汇编，称《革马拉》，并与《密西拿》合并，在经页上左右分列，组成著名的《塔木德》。[1] 这部在公元6世纪初完成编纂的《塔木德》称为《巴比伦塔木德》（Babylonian Talmud）。此前巴勒斯坦的拉比们也在4世纪中叶完成了另一部《塔木德》，称《巴勒斯坦塔木德》（Palestinian Talmud）。现存的《巴比伦塔木德》不仅篇幅长达250万字，内容远比仅75万字的《巴勒斯坦塔木德》充实完备，在学术价值上也优于《巴勒斯坦塔木德》，因而在犹太人生活指导方面更具权威性。今人所谓的《塔木德》通常是指《巴比伦塔木德》。

《塔木德》反映了巴勒斯坦和巴比伦犹太人在公元前6世纪至公元6世纪之间1000年文化宗教生活的历史演变。其内容包括圣经训诫、神话传说、诗歌寓言、律法礼仪以及天文地理、农事建

---

1 “革马拉”（Gemarah）在希伯来文中原意为“展示、补充、评注”，塔木德（Talmud）在希伯来文中原意为“学习、教导”。

筑、医学算术等等，因而它不仅是一部诠释评注圣经律法的权威法典，也是一部包罗古代犹太文明万象的百科全书，无疑是当时犹太学者的集体智慧结晶。《塔木德》中引人注目的是占三分之一篇幅的《米德拉西》(Midrash，意为"解释、阐述")，这是阐述道德伦理训诫和宗教律法礼仪的犹太教布道经卷，其内容分为两类：一是讲解经文中的律法、教义、礼仪与行文规范以及说明律法如何应用于现实生活中的《哈拉卡》(Halakhah，意为"规范")；二是阐述经文及其奥秘含义的故事、寓言、轶事、传奇所组成的《哈加达》(Haggadah，意为"宣讲")。前者文体庄重严谨，具有较高权威，后者体裁生动活泼，富有趣味性。《米德拉西》因此成为犹太教的通俗典籍，是犹太家庭教育的重要读物。如果说《旧约圣经》是犹太人永恒的圣书，那么《塔木德》则是犹太人实际生活的指南。它给流散中的犹太人提供了宗教生活的礼仪准则以及为人处事的伦理规范，对于巩固和完善犹太教律法、维护和加强犹太流散民族同一性发挥了不容低估的影响，以致1948年以色列国建立后，有人曾提出要将《塔木德》定为国家法典。

、塞法迪文化

主要由西班牙犹太社团所创造的塞法迪[1]文化，是离散时期犹太文化发展史上的又一重要篇章。在此集中阐述塞法迪文化发展黄金时代（8—13世纪）的光辉成就。

7世纪中叶阿拉伯帝国崛起，到8世纪前期已形成一个版图辽阔的大帝国，其疆域东起印度河流域、西临大西洋、北自伊比

[1] 塞法迪(Sephardim，是指称15世纪末以前居住在西班牙及葡萄牙的犹太人及其后裔的专用名词。该词源于希伯来语Sefarad，原意为"富庶之岛"，是希伯来圣经中对位于物产丰富的伊比利亚半岛上的西班牙的指称。

利亚半岛、南迄阿拉伯半岛南端，由此绝大多数犹太人处于穆斯林政权管辖之下。相对当时西欧基督教国家而言，穆斯林统治者对犹太人的政策比较宽容。只要顺从哈里发的政权，缴纳包括人丁税在内的异教徒特别税，犹太人便享有宗教信仰自由、择业居住自由，及独立管理自己社团事务的自治权。由于犹太人熟悉东西方两个相互封锁的阵营——讲罗马语和希腊语的基督教世界与操阿拉伯语的伊斯兰世界，其同胞散居各地且彼此联系密切，因而受到阿拉伯统治者的器重。一些具有外交、金融和语言天赋的犹太人成为穆斯林政权中的各级官员，甚至充当哈里发的外交、金融、军事顾问，这无疑有助于其犹太同胞在物质生活和精神生活方面的改善提高。

特别是在伊比利亚半岛上的西班牙，早有自公元初年便陆续迁来的犹太人，他们在相当长的一段时期内保留自己的语言、宗教、文化和习俗，但在5—7世纪受到占领西班牙的西哥特王的迫害。当711年阿拉伯人征服西班牙时，这些对西哥特人十分憎恶的犹太人马上成为阿拉伯人的盟友，从而一开始就受到新当权者的信任。阿拉伯统治者允许犹太人信仰自由和司法自治，可以从事包括农耕、贸易、手工业、医学等各种职业。756年阿卜杜·拉赫德一世在科尔多瓦建立后倭马亚王朝之后，采取宽猛相济、恩威并施的治国方略，在政局稳定的状况下大力加强境内经济文化的建设，促进科学文化事业的发展。“西班牙在短期内一度成了欧洲最富有、文化水平最高的国家。科尔多瓦发展成一个文化中心——一个大学城。它有一座藏有40万册手抄原本书籍的图书馆，并以丰富多彩的精神生活和渊博的学识使基督教西方最著名的学府相形见绌。”[1] 在此政治宽容、文化繁荣的良好氛围下，西班牙犹太人热情地投入8—13世纪的文化复兴运动，在科尔多瓦、

---

1. 埃班前引书，《犹太史》，第141页。

格拉纳达、托莱多、萨拉戈萨等城市的犹太社团中涌现出一大批才华横溢的犹太思想家和学者，在宗教、哲学、语言、文学及自然科学各领域建树卓著。

他们的文化成就首先表现在犹太宗教、哲学领域。10世纪以来随着拉比犹太教权威的渐趋衰落，各地犹太社团兴起两股反对《塔木德》律法的潮流。一是受科学和古希腊哲学的影响，主张犹太教义适应时代发展的中世纪犹太教理性主义；二是继承古代犹太教神秘主义传统，直接寻求神秘经验，形成中世纪犹太教神秘主义。这两股潮流在塞法迪文化中均占有十分重要的地位。

萨拉戈萨的所罗门·伊本·加布里埃尔（1020—1057年）是最早以新柏拉图主义哲学来解释《圣经》的西班牙犹太教理性主义哲学家。他在以阿拉伯语撰写的代表作《生命之泉》中，主张用理念作为解释上帝本身及其与世界、人类关系的基本概念，并提出物质若不因上帝的光照并赋予存在的形式，便不是存在。尽管其观点与当时犹太教对上帝创世说的解释不同而受冷遇，但对随后欧洲的基督教经院哲学产生很大影响。[1] 科尔多瓦的犹太哲学家亚伯拉罕·伊本·达乌德（1110—1180年）所著的《高尚的信仰》(Emunah Ramah)，是运用亚里士多德哲学框架来阐述犹太教信仰的哲学著作。这部先以阿拉伯语写成、后译成希伯来语的著作分为两部分，第一部分分析形而上学及其一般哲学命题，第二部分着重探讨与犹太教有关的神学命题。达乌德认为真正的哲学不仅无碍于宗教，而且有助于宗教。从反对神秘主义的盲目信仰出发，他运用逻辑学方法论证上帝不是全智的，提出上帝并不知道什么是客观偶然的事，也就是说，上帝无法事先知道人的决定未兑现的结果，从而在理论上限制了上帝的无所不知，独特地维护了人的自由意志。达乌德还是该时期一位著名的犹太史学家。

---

[1] 布拉恩：《犹太民族史》，商务印书馆1939年版，第198页。

他以希伯来语写成编年史著作《传统之书》(Sefer ha-kaabbalah)，勾勒了从公元前4世纪亚历山大大帝到公元12世纪穆瓦希德王朝出征西班牙这一时期的犹太人历史。该书至今仍是研究西班牙犹太人的必读书籍。

较达乌德稍晚一些年代的摩西·迈蒙尼德（1135—1204年）则是中世纪首屈一指的犹太思想家。迈蒙尼德生于科尔多瓦犹太名门，其前辈是当地的法官和学者。年轻时迈蒙尼德便博学多才，不仅从中世纪阿拉伯哲学大师法拉比、阿维森纳等长者那里接受了亚里士多德学说，且掌握了医学、天文学、数学和物理学等自然科学的基础知识。约1148年穆瓦希德王朝占领科尔多瓦后，他为躲避宗教迫害被迫举家流徙北非，最后在开罗附近的弗斯塔特定居。他一边开业为医，一边讲解犹太教义，协调解决犹太事务，后成为当地犹太社团首领。他终年辛勤劳碌、著述丰富，在宗教、哲学领域以《密西拿托拉》(Mishneh Torah)和《迷途指南》(Guide for the Perplexed)两本著作最为重要。前者是他花费10年精力完成的希伯来语巨作。在这部具有重要意义的犹太教法典著作中，他以简练通俗的文笔系统地介绍了犹太教的全部律法和教义，从而使该书享有“小《塔木德》”之美称。他就此书宗旨解释道：“结合成文律法读这本书，就可以推知全部口传律法，不需要再看其他参考书”。[1] 该书对后世犹太教徒的影响主要在于迈蒙尼德在书中所归纳的犹太教信仰13条：

1. 创造主创造一切并管理一切；
2. 创造主乃独一无二之真神；
3. 创造主无形无体无相；
4. 创造主是最先的，也是最后的；
5. 创造主是独一值得敬拜之主；

① 埃班前引书，《犹太史》，第154页。

6. 先知一切话语皆真实无误；

7. 摩西是最大的先知，其预言是真实；

8. 犹太律法是上帝向摩西所传，不能更改；

9. 律法永不改变，也不会被取代；

10. 创造主洞察人一切思想行为；

11. 创造主向遵守律法的人赐与奖赏，向践踏律法的人施与惩罚；

12. 弥赛亚必将来临，须每日盼望，永不懈怠；

13. 相信死人复活。

他认为这 13 条款对一个犹太人来说，无疑是最为基本的信仰。在此之前，犹太教原无公认的成文信条，现在迈蒙尼德的 13 条款便填补了这一空白，也由此确立了他作为著名犹太教贤哲的地位。通过对律法的整理，迈蒙尼德显示出犹太教理性主义的态度，提出"符合宗教礼仪的律法是为人而存在的，不是人为它而存在的"，并认为应使每条诫律都符合实际情况，"以恢复人们对宗教的信仰和防止人们对宗教冷淡"。在完成《密西拿托拉》之后，迈蒙尼德又在 1176—1190 年的 15 年期间写成其哲学经典著作《迷途指南》。在此书序言中，他声称该书是"为那些在逻辑、数学、自然科学和形而上学的学习中感到这类知识和《托拉》存在明显的矛盾的人写的"，[①] 其目的是为使这些犹太人更好地依靠理性哲学来理解犹太教义，消除心中的疑惑，故取名"迷途指南"。迈蒙尼德在书中试图以亚里士多德哲学来论证理性的哲学同犹太教的信仰并不矛盾，而是指向同一真理。他是要在理性的基础上解释宗教，以哲学来改造宗教，排除盲目信仰和神秘主义。《迷途指南》于 1190 年以阿拉伯文在开罗出版后，无论是在犹太人还是非犹太人世界中均引起强烈震撼。在犹太人中，其学说的支持者

---

① 塞尔茨前引书，《犹太的思想》，第 401 页。

与反对者展开激烈的争议，反对者指责他的观点是对钻研《塔木德》的破坏和对圣经含义的歪曲。这部著作毕竟是在调和宗教和理性的基础上对犹太教神学所做的一次空前系统的理性探索，不仅为后世的犹太教理性主义哲学奠定了基石，而且对中世纪基督教经院哲学也产生相当的影响，因而很快被译成多种欧洲文字。我们从后来的基督教神学家圣托马斯·阿奎那和犹太哲学家巴鲁赫·斯宾诺莎的著作中均可明显看到迈蒙尼德哲学的影子。正由于迈蒙尼德的博学多才及其他对犹太文化的卓越贡献，使犹太人不胜敬佩地发出“从摩西到摩西，谁也比不上这位摩西”的赞叹。

中世纪犹太神学发展的另一股潮流则是犹太教神秘主义。11世纪末西班牙犹太拉比巴亚·伊本·帕库达在新柏拉图主义和伊斯兰神秘主义作品影响下，以犹太史料为题材，写出一部伦理学专著《心灵的责任》(Hovot ha Levavot)，建立了一套彻底忠实于上帝的泛神论神秘主义思想体系。他谴责任何世俗的愿望，认为这会破坏人与上帝之间进行直接的交流，即使是宗教仪式也仅是世人肢体的责任，只有完全漠视现实世界，抛弃一切去信仰上帝，忠诚、谦恭、忏悔、自省、节欲，使人的心灵逐步升华，达到对上帝纯净忘我的爱，从而让灵魂与上帝结合，才是一个宗教信徒的最高成就。为此他提出：“让你的心灵指导你的行动，如果缺乏你对上帝的心灵之爱，你的行动和信仰便毫无价值。”[1]

该时期最著名的犹太教神秘主义哲学家则是犹大·哈列维(Judah Halevi，约1075—1141年)。他出身于西班牙托莱多的一个富裕的书香门第，后到格拉纳达的犹太圣经学院深造。除了深厚的宗教、哲学修养外，他还是一名富有天才的诗人和医生。在其哲学代表作《库萨里——为被鄙弃的信仰辩护》(Sefer ha

---

① 利奥·特雷普(Leo Trepp)：《犹太史迹》(A History of the Jewish Experience)，纽约1973年版，第144页。

kuzari）一书中，他将新柏拉图主义、伊斯兰苏菲派神秘主义和犹太教虔敬派思想融会一体，批驳亚里士多德的理性主义哲学，反对以哲学思辨来论证宗教信仰，并试图证明犹太教优于基督教和伊斯兰教。该书令人注目地采用一个犹太圣贤与卡扎尔①国王对话的叙述方式，借那些维护犹太教、驳斥它的诽谤者和敌对者的论辩，来阐明作者关于信仰高于逻辑、"精神真理"高于"理性真理"的哲学观点。哈列维认为，虽然只有哲学或理性可以为上帝的存在提供证据，但哲学不能引导人们走向纯粹的宗教真理，也即哲学不能向人们阐明上帝和个人之间早已存在的密切联系。这种密切联系只能从切身体验中，从内心的省悟和实质性的启示中建立起来。上帝在西奈选择以色列人作为接受自己启示和预言的民族。这种启示和预言"是一份神赐的礼物，它引导犹太人创造出神圣的业绩，这些业绩对灵魂产生了用理性主义的理论无法解释的影响"。② 不过从中可见，哈列维在构建犹太教神秘主义体系的同时，也表现出强烈的民族主义情绪。

语言文学领域也是该时期塞法迪文化成就的重要方面。如同希腊化时代地中海沿岸区域的许多犹太学者同时操用希伯来语和希腊语一样，该时期西班牙的犹太知识分子中不少人也能熟练运用希伯来语和阿拉伯语，如加布里埃尔和哈列维都用希伯来语创作诗歌，同时又以阿拉伯语撰写哲学著作。

该时期那些富有语言天赋的学者饶有兴趣地从事语言学研究，编纂各类辞典。萨缪尔·伊本·纳格雷拉（993—1056年）被誉为中世纪最伟大的希伯来语言学家。这位出生于科尔多瓦的犹太学者知识渊博，不仅通晓七国语言，而且深谙《塔木德》，以及

① 卡扎尔人（Khazars）是居住在伏尔加河附近的突厥人的一支，其王族在9世纪皈依了犹太教，10世纪为基辅罗斯所灭。

② 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第395页。

哲学、数学、希伯来语法和诗词格律等许多学科的知识，著有一系列《塔木德》研究著作和文辞优雅的诗歌。更值得一提的是他的那本圣经希伯来语辞典，他在书中对每一个含有实义的词汇都做了透彻的解释，表现了极高的语言学水平和运用语言的技巧。另外他还是一位具有传奇色彩的政治家。1013年因战事迁居格拉纳达后，即为哈里发赏识，不久出任地位仅次于哈里发的国务大臣，总揽外交和军事，同时成为当地犹太社团的领袖，被授予“亲王”的尊称。[1]另一位西班牙犹太语言学家梅纳赫姆·本·扎鲁克也出版了研究圣经用的希伯来语辞典，并发表了多篇关于希伯来语语法结构的论文。此外，作为哈列维好友的亚伯拉罕·伊本·以斯拉（约1089—1164年）也是一位著名的语言学家，在希伯来语法分析和圣经评注、诗歌创作、阿拉伯文翻译等方面成就也很突出。

该时期西班牙犹太学者在诗歌创作方面同样取得史无前例的成就。前面提及的诸多犹太学者往往又是词藻艳逸的诗人。他们或是从古老的民族文化宝库圣经，或是从西班牙优雅的景色和环境中汲取灵感，创作出一系列反映犹太民族苦闷彷徨和渴望拯救的心理的宗教诗，以及热情讴歌欢乐爱情和美丽大自然的爱情诗、赞美诗，表现出强烈的民族主义和自然主义倾向。以犹太民族“诗歌之王”而著称的加布里埃尔在其著名长篇诗《高贵的王冠》（Keter Malkhut）中，以诗的语言描绘了宇宙的浩瀚和自身的渺小，表达了其独到的宇宙观和哲学观，他创作的许多宗教诗至今仍是犹太会堂常可听到的礼拜诗歌。深得安达卢西亚文学界敬佩的哈列维一生创作800余首诗歌，早期诗作多以歌颂爱情和赞美上帝为主，后期则多为反映犹太民族散居生活和内心情感的题材。

---

1 威尔·杜兰特：《世界文明史（11）：拜占庭、伊斯兰及犹太文明》，台北幼狮翻译中心1978年版，第582页。

《锡安颂》、《流放哀歌》、《齐奥尼德》等被列为最著名的犹太诗歌之列。至今每当阿布月9日，[1]聚集在犹太会堂的祈祷人群往往唱颂《齐奥尼德》。加布里埃尔、哈列维以及前面提到的两位语言学家纳格雷拉和以斯拉是该时期西班牙犹太人中最突出的四位诗人，他们给后世留下了丰富多彩又具有高度艺术价值的诗歌遗产。

塞法迪文化也在自然科学领域取得辉煌成就。9世纪以前，我们很难在犹太人的著作中看到他们对科学（即指自然科学，下同）的兴趣。但到了9世纪中叶之后，越来越多的犹太人开始用阿拉伯语来撰写科学著作，他们在科学领域的创造力首先表现在医学领域，其次是在常与天文学和星占术相联系的数学领域。当代犹太文化研究权威路易斯·芬克尔斯坦在其主编的《犹太人——历史、文化与宗教》一书中，对中世纪犹太人在科学领域里的成就特征曾作如下精辟概括：其一，中世纪犹太人的科学主要局限在地中海区域；其二，西班牙是犹太人科学最早也是最灿烂的繁荣地；其三，犹太人对科学的最大奉献在于医学，医学的成果可称为犹太人潜心研究的代表作。[2]

948年拜占庭皇帝将当时最著名的医学经典《药物论》（由公元1世纪时希腊化医学家迪奥斯科里斯撰写）送给西班牙哈里发，并派学者尼古拉斯来科尔多瓦讲解此书。当时任哈里发宫廷御医、同时又是金融和外交首席顾问的犹太人哈斯戴·伊本·沙普鲁特（915—970年）协助尼古拉斯将这部医学巨著由古希腊文译成阿拉伯文。热心科学事业的沙普鲁特还利用自己的影响开办了犹太学生科学学校。与沙普鲁特共同创办此校的西班牙犹太人乔那·伊本·毕克拉里希也在约1080年编纂了一本药学辞典，随后被译

① 犹太历阿布月9日为犹太哀悼日，以纪念公元70年这天第二圣殿被毁。
② 林太、张毛毛编译：《犹太人与世界文化》，上海三联书店1993年版，第11页。

成叙利亚、波斯、希腊、拉丁和西班牙等各种语言的版本。与毕克拉里希同时代的西班牙犹太学者摩西·斯菲尔迪(1062—?)也是一位医学家，并撰写过两本天文学著作。西班牙卡塔兰的亚伯拉罕·巴·海雅(?—约1150年)则是一位知识渊博的犹太科学家。他那本阐述实用几何学的论著后被译成拉丁文，从而最早把阿拉伯三角学和求积法介绍给西方世界，并使中世纪意大利杰出数学家莱奥纳尔多获益匪浅。海雅还撰写了研究历法的第一篇希伯来语论文，并借鉴古希腊天文学家、地理学家托勒密的成果制订了希伯来文的天文学图表。他的《启示者手册》对阿拉伯天文学作了精辟的论述。尽管海雅熟练掌握阿拉伯语，但他却是“第一位特地为了非阿拉伯语的犹太读者而撰写希伯来语著作的讲阿拉伯语者”，出于同样的目的，他也将许多阿拉伯语的科学著作译成希伯来语，从而“为他的同族人打开了非宗教研究的大门”[1]前面提到的犹太语言学家、诗人以斯拉也在将阿拉伯科学著作译成希伯来语方面作出了重要贡献，包括他将算术中的十进位制引进犹太人的科学中，后人也是从他那里获得了有关十进位制从印度传到阿拉伯的珍贵历史资料。迈蒙尼德不仅是一位卓越的犹太哲学家，同时又是技艺超群的医学家。他不仅做过埃及穆斯林统治者的御医，而且是该时期西班牙犹太社团中最负盛名的医学著述者，他最为卓越和最普及的医学论著是《医学要旨》，从其众多的医学著述中可以看出其在医学、天文学、数学、物理学等自然科学各学科的深厚造诣。与他的哲学名贯东西一样，他的医学著作也对东西方医学影响深远，绝大部分均被译成希伯来文和拉丁文。

在此特别要指出的是，8—13世纪的塞法迪文化在东西方文化交流史上占有极为重要的地位。当时尚处在知识复兴黎明时期

---

[1] 林太、张毛毛前引书：《犹太人与世界文化》，第17页。

的基督教世界热切追求阿拉伯知识宝库，熟练掌握阿拉伯语的西班牙犹太人在把东方阿拉伯文化传递到西方世界方面发挥了突出的桥梁、纽带作用。他们中的众多学者将阿拉伯文著作直接译成希伯来语，或在其希伯来语著作中间接介绍阿拉伯文化，再由欧洲犹太学者译成拉丁文，传播给基督教世界。除了前面提及的那些西班牙犹太学者在这方面的贡献外，这里再提两位著名的西班牙犹太翻译家。一位是乔哈涅斯·黑斯帕伦西斯（约1090—1165年），他为中世纪的拉丁文库翻译了数量众多的数学、天文学和星占术等方面的伊斯兰和阿拉伯世界的著作，其最具意义的译著是《十进位制运算册》，这对将阿拉伯数学系统介绍给拉丁语世界乃至开创西方近代数学作用重大。另一位是杰兰德（1114—1187年），他至少留下71本译著，其中包括阿维森纳最负盛名的《医典》。

总之，8—13世纪的塞法迪文化不仅丰富发展了犹太宗教、哲学、文学和自然科学，"而且在中世纪初叶之末也滋润了欧洲文化这块贫瘠的土地"，推动了东西方文化交流，"为中世纪后期欧洲文化的繁荣创造了条件"。[1] 然而从14世纪初叶起，重新统治西班牙的基督教政权掀起了迫害犹太人的恶潮，犹太史上塞法迪文化的辉煌时代就此结束。

二、意第绪文化

几乎在西班牙塞法迪文化急剧衰落的同时，由散居在东中欧的阿兹肯纳齐犹太人[2] 所创造的意第绪文化开始产生。在希伯来

---

① 埃班前引书，《犹太史》，第156页。

② 阿兹肯纳齐人（Ashkenazim）原指中世纪居住在莱茵河畔及整个日耳曼地区的犹太人及后裔，后特指东中欧及俄罗斯犹太人。

语已不再成为各寄居地广大犹太人日常生活语言的情况下，这种以意第绪语为基础的文化在随后近七个世纪里发展为欧美地区犹太人文化生活的主要内容，并构成中世纪中期以来犹太离散民族文化一个影响最大的组成部分。18世纪末叶以前是意第绪文化的初兴阶段。该时期的意第绪文化的主要成就突出地表现为意第绪文学，即以意第绪语创作的文学。

意第绪语（Yiddish）是公元10世纪前后散居在德意志南部、法国北部的犹太人创造的一种语言，其语法结构类似于日耳曼语，拼写采用希伯来语字母。13—14世纪使用这种语言的犹太人流散到东欧斯拉夫人地区后，意第绪语又受到斯拉夫语的很大影响，逐渐发展为绝大多数阿兹肯纳齐犹太人的日常口语和文学语言，出现了大量富有民族特色的意第绪语文学作品。意第绪文学最早兴起于13世纪，起初是为了适应那些受教育较少的犹太阶层特别是妇女的阅读需要。她们由于不懂希伯来语而无法接触希伯来语作品，需要一种与其知识水平相称、符合其欣赏品味的文学作品。因此最早的意第绪语作品往往是那些能给女子提供道德教诲或使女子心情愉悦的通俗文学，具有明显区别于此前希伯来语宗教和学术著作的特征。在随后几百年里，意第绪文学逐渐演化为一种满足阿兹肯纳齐人各阶层精神生活需要、表达犹太智慧和美感的别具一格的大众文学。

意第绪文学早期作品的主要内容集中在犹太教圣经《旧约》、《塔木德》等经典及其评注的翻译或转述。从14世纪开始，陆续出现了以下几类意第绪圣经文学作品。第一类是希伯来圣经的意第绪语译本，包括最初在原希伯来圣经文本上的隔行对照翻译，《旧约》单卷翻译，《摩西五经》翻译和整部《旧约》的完整翻译，诸如1545年以利亚·巴赫·莱维塔完成的《诗篇》译作，1582年摩德凯·特普利的《箴言》译作，由米歇尔·亚当翻译的1544年在康斯坦斯出版的第一本《摩西五经》意第绪语译本，1560年犹

大·莱布·布莱希在亚当译本基础上加上拉希[1]《塔木德》评注缩略的《托拉及评注》译著，以及分别于1676年和1679年在阿姆斯特丹问世的两部《旧约》意第绪语完整译本等等。这些译作紧扣希伯来圣经原本，基本上是依据传统的圣经评注，逐字逐句地直译，因而很长一段时期里在阿兹肯纳齐人宗教生活中具有相当的权威性。此外，还有一本很有影响的意第绪语《旧约》意译本，这本在16世纪末完成的作品巧妙地将《摩西五经》及《塔木德》中的有关内容融会贯通、合为一体，成为当时阿兹肯纳齐妇女了解《旧约》内容的最主要书籍。[2] 第二类作品是将《旧约》故事改写成便于唱诵的意第绪语韵文体史诗。1382年完成了由《旧约》中有关亚伯拉罕、约瑟和摩西等希伯来早期族长故事改编的史诗，而关于以撒被缚献祭的史诗流传了好几个世纪，到18世纪已出现许多不同的版本。这类作品中最有艺术价值的是1544年在奥格斯堡出现的《撒母耳书》(Shmuel Bukh)，这是一本根据《旧约·撒母耳记》改编的英雄史诗，生动地再现了希伯来人从士师时代向君主制王国时代过渡的历史。[3] 以后又有犹太作家模仿创作了有关约书亚、但以理、以赛亚的韵文体史诗。第三类是圣经索引和词典。1534年出现了第一本意第绪语《旧约索引和词典》，17世纪出现了由纳坦·汉诺弗编纂的包括意大利语、希伯来语、意第绪语及拉丁语的四语圣经词典。第四类作品是祈祷词的译作。1544年由约瑟·雅科尔完成了第一本包括全部祈祷词的完整《祈祷

---

[1] 拉希(Rashi, 1040—1105)，中世纪著名的《圣经》及《塔木德》评注家，原名西罗姆·本·以撒，为第一位对整部希伯来文《托拉》进行系统评注的欧洲犹太学者。

[2] 路易斯·I. 拉宾诺维兹(Louis I. Rabinowtz)主编：《犹太百科全书》(Encyclopedia Judaica)，耶路撒冷1978年版，第11卷，第357页。

[3] N. 本·亚什(N. Ben-Asher)和H. 利夫(H. Leaf)主编《初级犹太百科全书》(The Jewish Encyclopedia)，纽约1993年版，第338页。

书》译著，此后杰希尔·爱泼斯坦在1697年完成的意第绪语《祈祷书》(Derekh Yesharah)则盛传多时，其中还包括犹太会堂中礼拜礼仪准则概要。值得注意的是，当时出现了由犹太女子（如撒拉·巴特·托维姆）编译的这类作品，她们的作品明显适宜女性宗教生活的特征。

与圣经文学密切相关的是该时期意第绪文学中的伦理说教作品。这类作品在很大程度上是以犹太女子为阅读对象的，内容包括在会堂礼拜、节日欢庆以及社团、家庭各种宗教仪式场合中应遵循的礼仪习俗，甚至涉及如何教育孩子、对待仆人等日常行为规范。1522年在威尼斯出现《女子律法》一书，1542年在伊斯尼出现了第一本希伯来伦理著作的意第绪文译作，1590年在曼图亚出现首部综合性的《生活准则指南》。1620年在布拉格、1707年在法兰克福相继出版的两本伦理指导书在中世纪阿兹肯纳齐人中流传甚广。这些作品往往点缀着许多寓言、故事、传说、轶事，具有通俗易懂、活泼明快的文学风格。1602年在巴塞尔初版的《马阿赛书》(Ma'aseh Bukh)包括257个故事，其大多取材于《塔木德》和《米德拉希》，因而也成为至今尚存的最早一本意第绪语小说集。

该时期流散欧洲的阿兹肯纳齐犹太人仍然保持着其祖先留传下来的重视历史的传统，用意第绪语创作或翻译了相当数量的历史诗歌和著作。他们在17—18世纪所创作的历史歌谣至今保留下来的就有40多篇，其中吸收当时德意志民间歌谣的艺术风格，栩栩如生地展现了那一时期阿兹肯纳齐犹太人社团生活和个人景观，特别是他们所遭受的各种天灾人祸。今人看来，这些歌谣的史学价值显然高于艺术成就。这类作品中比较著名的是埃尔赫南·赫尔恩所创作的《梅吉雷特·维恩兹》(Megiles Vinz)，这篇以希伯来语和意第绪语两种语言写成的长篇叙事诗描绘了17世纪初叶法兰克福犹太人生活的艰辛和苦难，叙述了当地反犹恶潮

对他们的摧残蹂躏。该时期还出现一些意第绪语历史著作，有些是间接从昔日希伯来史书翻译过来的，有些则是直接阐述当时犹太流散民族历史的。如《以色列的遗迹》一书概要叙述了从公元70年到1740年犹太人及其外部世界的历史；居住在德意志哈默尔恩地区的犹太女子格卢克尔撰写的《回忆录（1645—1719）》，则从个人的角度反映了当时阿兹肯纳齐犹太妇女的生活和情操，其文学价值和史学资料均受到后人的重视。

世俗文学也是意第绪文学的一个重要领域。意第绪语世俗文学作品肇始于15世纪。第一批这类作品往往是其他欧洲语言世俗文学作品的翻译或改编，一般最初是民间艺人口头说书的手稿，后来才陆续出现印装精致的书籍。其内容情节往往是围绕着一位智勇双全的骑士如何克服千难万险，终于追求到他所钟爱的女子的曲折故事而展开，当时一部意第绪语的关于亚瑟王[1]的传奇作品在阿兹肯纳齐人中十分流行。自然这类翻译、改编型的世俗文学作品在内容和主题上都明显反映出当时德意志民间文学对意第绪文学的广泛影响。在随后的岁月中，由犹太作家原创的意第绪世俗文学作品纷纷问世，其主题通常取材于流散犹太民众所熟悉的古代和中世纪犹太世界的传说轶事。其中影响较大的是一部叙述一位犹太祭司贵族之女的小说，尽管其内容与那一时代现实不太合拍，但在1597年印行出版后却普受犹太读者欢迎。由于当时散居在德意志的犹太百姓多为当地流行的民间文学深深吸引，因此意第绪世俗文学原创作品在15世纪末至16世纪的意大利北部兴盛繁荣，那里聚集着众多从德意志迁来的阿兹肯纳齐犹太移民，他们成为这些作品的忠实读者。这些作品在威尼斯、克雷莫纳、曼图亚和维罗纳等文化昌盛的意大利城市大批量地印刷出版。虽然它们在不同程度上带有文艺复兴时期意大利文学的烙印，却清晰

1 传说中的6世纪英国国王。

地表现出独特的犹太艺术风格。

当时在意大利最为著名的犹太作家，则是前已提及的将《诗篇》译成意第绪语的以利亚·巴赫·莱维塔（1469－1549年）。这位生于德国、后赴意大利帕多瓦定居的犹太名士博学多艺，曾是不少意大利著名人文主义者的良师好友。他在希伯来语语法和语音学、犹太教圣经研究等方面颇有造诣，出版过多部希伯来语语法学论著和一本包含希伯来语、拉丁语及分别以希伯来字母和日耳曼字母拼写的意第绪语共四种文字的《圣经》词汇索引。除此之外，他在对希伯来语深厚研究的基础上，为意第绪语的词源学和词典学奠定了基础。正是他把意第绪语称为“阿兹肯纳齐语言”，编纂了第一本意第绪语—希伯来语词典。1545年发表的那部《诗篇》意第绪语译作成为后人此类翻译的样板。他还编译、创作了不少意第绪语世俗文学作品。莱维塔以其卓著贡献被后人誉为“18世纪以前意第绪文化中最为卓越的人物”。[1]

此外，该时期意第绪文化成就还表现在戏剧创作方面。最早的著名意第绪戏剧是《以撒献祭》（The Sacrifice of Isaac），自15世纪以来在众多阿兹肯纳齐犹太社团久演不衰。17世纪起包括独白剧、讽刺剧、滑稽剧、幽默剧等各种形式的意第绪戏剧大量涌现，受到各地犹太观众的热情欢迎。这些意第绪戏剧内容大多取材于犹太教《旧约》及《塔木德》中的故事，但从舞台布景到角色造型上都明显受到非犹太戏剧，特别是当时欧洲流行的神迹剧的影响。这些戏剧的演出构成了阿兹肯纳齐犹太人普珥节欢庆活动的重要部分。18世纪中叶以后，反映犹太流散民族现实生活的意第绪戏剧也开始陆续问世。

总而言之，从13世纪到19世纪，意第绪文学作为散居中东欧的阿兹肯纳齐犹太人文化生活的重要内容，在保存、传播、发

① 拉宾诺维兹前引书：《犹太百科全书》，第11卷，第806页。

展、繁荣犹太文化方面发挥了不可替代的历史作用。18世纪末随着犹太启蒙运动“哈斯卡拉”的兴起，意第绪文化又在新的历史条件下继续发展，并越出欧洲走向北美，这都是后话了。

中　编

犹太文明的构成要素和表现形式

在对犹太文明的形成和早期发展作了论述以后，本篇将着重介绍犹太文明的基本构成要素及其表现形式。鉴于下篇还要阐述犹太文明的现代化进程，为避免重复，本篇各章的叙述一般写到犹太启蒙改革运动兴起之前，也即介绍现代化进程之前的传统犹太文明。



村　都陽卜　の字

第五章

政治和社会

一、早期犹太社区

自从犹太民族失去祖国以来，就存在一个对犹太民族自身，以及对其寄居国的主体民族来说都十分尖锐的问题，这就是犹太人问题。也就是说，失去祖国的犹太人只能寄居在其他民族的国土上，他们势必要处理与寄居国的民族如何相处的问题，而寄居国的民族也势必要考虑如何对待这些外来的客民。迁入与抵制、接待与驱逐、同化与反同化，其间的友善与仇恨、相助与迫害、友谊与恩怨，始终困扰着进入他国的犹太民族，也困扰着接待犹太人的民族。

其实，犹太民族客居他国的历史可以远溯到3500年以前。犹太始祖之一雅各的第11子约瑟在埃及任宰相，他以超人的智慧在七年丰年中做好了应付七年荒年的粮食准备。但是在迦南生活的犹太人却因饥荒难以维持生计，雅各等人向约瑟求助。经埃及法老允许，雅各率众及牲畜进入埃及。他们以畜易粮度过了一年。第二年，因牲畜与银子已尽，犹太人便提出以粮易地的要求，即每年将地中所获的五分之一缴给埃及法老，其余的五分之四留作口粮与种子。经约瑟与法老商量，将此作为定例加以实施。犹太人便在歌珊定居下来，“置了产业，并且生育甚多”。这与上帝对雅各所允诺的相同：“你下埃及去不要害怕，因为我必使你在那里成

为大族。"

在后来的埃及人看来，这些"生育众多，并且繁茂，极其强盛，满了那地（歌珊）"的犹太人是个隐患。埃及人怕犹太人强大起来难以对付，更担心犹太人可能会联合埃及人的仇敌来反对自己，便加强对犹太人的管辖与压制。法老除了强迫犹太人造两座积货城并做苦工之外，还下令将所有犹太男婴统统弄死。这可能就是最早对"犹太人问题"所采取的政策了。

客居在歌珊的犹太人如何治理自己内部的事务，《旧约》中没有具体的记载。但他们开头是由族长雅各领导的，在以后长达400年的客居中，仍然是由族长领导的。这是犹太社区的由来，开了犹太人客居他国又集居一地的先河。摩西计划带犹太人出埃及时，上帝吩咐他"招聚以色列的长老"，让他告诉长老们是上帝耶和华派他带以色列人离开埃及到"流奶与蜜之地"迦南去。这可作为犹太人由自己的长老们领导管理的佐证。

"巴比伦之囚"也是犹太人客居他国的一个例子。犹大王国被新巴比伦帝国灭亡后，从上族祭司到平民工匠的上万名俘虏虽被强迫押离故乡，却能够在巴比伦一带长期集中聚居，这成为后来巴比伦的犹太社区得以不断发展的一个重要原因。与此相对照的是，北方以色列王国在被亚述军队攻灭后，其居民无论是被掳往亚述，还是仍旧留在故国的，均是分散地处于与外族杂居的状态之中，因而逐渐被外族同化，终至消失。由此可见犹太人的社区组织对犹太民族得以留存与延续的重要性。

在犹太人开始大规模的散居后，犹太人在某一地区的相对集中便形成了犹太社区。公元1世纪，亚历山大成为当时世界上人口最多的犹太社区，人数多达数十万之众，从下层的手艺人到上层银行家、商人都有犹太人。犹太人还散居各希腊化国家之中，形

1 《旧约·创世记》第46章第27节和第3节。

成为数众多的犹太社区。

虽然罗马帝国残酷镇压任何试图重建犹太国家的起义，但在罗马帝国的势力范围中，犹太社区的存在并未受到太多的干扰，这与罗马法律不无关系。罗马统治者依据罗马法律将政教分开，允许犹太人享有宗教自由，并承认犹太教最高权力机构“犹太教公会”的合法地位。罗马皇帝狄奥多西在一项政令中宣布：“任何法律都不得禁止犹太教的合法存在。”按罗马法律，犹太人还享有罗马帝国的公民权和广泛的司法自治权。正是有了这三项权利，犹太社区的形成才具有法律保证。尽管罗马人在各个历史时期制定过一些法规，对犹太人在宗教、择业、社会生活中的权利加以限制，犹太社区基本上平安无事。犹太人可以免除对罗马皇帝的崇拜，能建立自己的研究机构、崇拜地和墓地。“亚历山大的犹太社团被称为 Politeuma（社团，希腊词，与 Polis 或城市国家相近）；一度由行政、司法人物领导，后来由老人内阁领导。”[1]

从 Politeuma 含有类似城市国家的意思来看，犹太人似乎享有近似国家的权利。以后的反犹主义也常常将犹太人要建立“国中之国”的罪名强加于犹太人的头上。其实从公元 1 世纪到中世纪后期，犹太人在寄居国的待遇在总体上不断恶化，社会地位每况愈下。例如，在罗马法律作为准则时，犹太人还能享有公民权，但到了日耳曼约法时代，犹太人便成了屈居所在国主民之下的二等公民。至于教会法规，则成了把犹太社区降为犹太隔都的主要依据。

比较一下法国和德国的阿兹肯纳齐犹太社区在中世纪前后的处境可以说明这个问题。在 10—11 世纪，这个地区的国王及贵族同犹太商人的关系相当融洽。犹太人是该地区商业的先锋，还从事葡萄种植及葡萄酒酿造等行当，犹太社区因而得以形成。罗伯

[1] 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第 182 页。

特·塞尔茨对当时情况作了如下描述:"每一城镇的犹太人构成了一个独立的自治的社会法律实体(用以指整个社群的卡哈尔'Kahal',或卡希拉'Kehillah'这个词,也用以指一个管理社群事务的委员会)。"每个卡哈尔均订有自己的规章,保卫着自己的主权,每个卡哈尔的法庭保持着类似高等法院的权力。[1] 犹太社区中的学者还对《塔木德》和《旧约》加以研究和注释,并把这些注释本用作犹太学校的教材。

这大概是该地区犹太社区最安全的时期。然而在11世纪末,情况急转直下。教皇乌尔班二世在法国的克莱蒙发动了第一次十字军东征,针对阿兹肯纳齐犹太社区的暴力事件不断发生。这里的犹太教士属于哈西德派,[2] 他们不愿接受基督教的受洗来换取活命,宁可以对犹太教的坚贞而殉道。所以历史上有哈西德派教士是十字军东征时期第一批殉道者的说法。矛盾尖锐时,犹太人试图进行自卫,这引来更多的暴力,于是出现了更多的殉道者。按日耳曼约法,客民必须依附于主民才有被保护权,没有受到庇护或无主的客民不受保护,杀害他们的凶手不会受到惩罚。这导致中世纪在德、法等国生活的犹太人常常面临着生存威胁。这些地方犹太隔都之所以能强行建立起来,是因为日耳曼约法不为犹太人的自由权利提供法律保证,反而使犹太人沦为无社会权利的"永恒的客民"。

一、隔都的形成和演变

如果说古代犹太民族在其他民族的国土上客居时尚未受到所

---

[1] 塞尔茨前引书《犹太的思想》,第361—362页。

[2] "哈西德"希伯来文Hasid,意为"虔诚者",为犹太教的一个派别,坚信救世主弥赛亚终将解救犹太人,重视祈祷中的感情投入,带有宗教神秘主义和苦行主义色彩。

在国强加于头上的隔离待遇，那么中世纪时犹太民族在别人国土上生活客居却遭到了强制性的隔离，只准许居住在政府指定的区中，不许与客居国居民混合居住。

事情是这样开始的。1095年，教皇乌尔班二世在法国东南部组织十字军进行第一次东征。在把圣城从异教徒手中夺回来的旗帜下，基督教徒踊跃参加东征军队，况且可以从救济物品与战利品中得到不少财富。同时，尚未出征的十字军战士已经开始在莱茵兰一带对异教徒犹太人实行抢劫与屠杀。犹太人被迫改宗或自卫，不少城市中的犹太社区被消灭，犹太人成为十字军东征的第一个牺牲品。

在基督教会反对教徒贷款收利的情况下，犹太人时常将经商所获用于贷款，而当地的统治者常常对此苛以专门的捐税，分享着放贷取得的利益。高利贷招致社会上的不满，加上谣传犹太人杀害基督教儿童，用他们的血做无酵饼，使基督教民众的情绪受到煽动，查抄犹太人财产的事屡有发生。反犹的乌云笼罩在欧洲一些城市的上空，进一步压制犹太人的措施被推上了桌面。

1179年，基督教会召开了第三次拉特兰会议，在教皇亚历山大三世主持下，第一次用法律条文规定犹太人必须与基督教信徒分开居住。宗教信仰的不同只是表面上的原因，实际上是要对犹太人加以压制与隔离。此隔离法律开始未被认真地执行。随着犹太人与所在国居民的矛盾日益普遍化与激化，一些国家便援引教会的法律来限制犹太人，而最容易操作、最能见效的方法莫过于划出一个地区让犹太人居住，以限制犹太人的人身自由。

教皇英诺森三世在1215年召开了第四次拉特兰会议，再次强调对犹太人的限制，称犹太人永远只能处于基督教徒的附庸地位，并规定犹太人必须佩戴特别的徽章以免混同于基督教徒。犹太徽章的佩带是犹太隔离区的前奏，个体的区分必然发展为集体的隔离。至1276年，英国伦敦市政府开始对犹太人采用限制居住自由

的政策，明文规定犹太人能够居住的街区，然后把分散居住的犹太人强迫动迁到这些街区。这就是犹太隔离区的雏形。到13世纪末，对犹太人加以隔离的教会法律为欧洲许多国家所执行，规定犹太人只准住在指定的街区或地区中。德国法兰克福、捷克布拉格及波兰、立陶宛一些城市的犹太隔离区已具一定规模。

设立隔离区的强制措施往往与屠杀、驱逐犹太人的狂热同时或交替出现。1298年，打着反异教、反高利贷旗号的狂热分子在德国各地驱逐犹太社群，据统计大约140个犹太人居住区受到驱逐浪潮的冲击。此浪潮平静后半个世纪不到，德国北部与巴伐利亚再次兴起驱逐、屠杀犹太人的浪潮。14世纪后半叶和15世纪，还发生先驱逐再召回犹太人的奇怪现象。德国的一些地方在驱逐犹太人以后又将他们召回，并限制他们住在专门的隔离区中。这种矛盾政策的出现，原因极为复杂。如果说驱逐与瓜分犹太人的财富有关，那么召回则大概是为了留住税源了。

不过，在某些居住国，犹太人因团结互济和宗教信仰等原因而习惯集中居住在某个街巷和社区。这与被称为隔离区不能相混淆。前者是犹太人自愿选择的，而后者则是被法令强迫就范的，几乎失去了人身自由。

"隔都"（Ghetto）这个词主要是指犹太人被迫集中居住的地区。许多人认为，这个词显然来自意大利文getto，意为枪炮铸造厂。据说在1516年，威尼斯政府颁布法律，在枪炮铸造厂一带划出一个街区，强迫犹太人迁住该区。于是，"隔都"一词很快便成了犹太隔离区的名称。在首先出现这种制度的意大利，隔都是由教皇管辖的。[1] "隔都"的来源另有一说：该词源于希伯来语ghet（隔离）一词。这似乎更符合犹太人被隔离在主流社会之外并被剥

1 约瑟夫·特路希金拉比（Rabbi Joseph Telushkin）：《犹太文化》（Jewish Literacy），纽约1991年版，第199页。

夺自由这个事实。

用政府法令划定、用大墙围住、用基督教徒看守的犹太人居住区已经完全不同于过去犹太人集中居住的社区。它所包含的居住自由的丧失以及人身自由受到的限制，使犹太人落入屈辱与受压的境地。1555 年，教皇保罗四世发布限犹法令，不准犹太人与天主教徒来往，再次命令犹太人佩带表示其身份的标志。不仅如此，罗马的犹太人被强迫迁入台伯河左岸地区，然后筑起围墙，形成犹太隔都。教皇在罗马的限犹举动，为欧洲各地政府所仿效。接二连三设立的隔都，团团设围的大墙，在犹太人与客居地主体民族之间划出深深的沟壑。

隔都的大墙之内，住房相当拥挤，卫生条件极差。为了解决住房困难，只能向上发展，房屋的层数往往多于周围居住区，很受人侧目。狭窄的住房中杂物乱放，较易引起火灾。历史上隔都发生过多次火灾，损失极为惨重。然而，犹太人顽强地与恶劣环境作斗争，自强不息。一旦有放松限制的机会，他们会在隔都之外活跃起来。

当时，东欧犹太人受隔离的程度还稍弱于西欧。在波兰、立陶宛等地犹太人居住的城镇被称作犹太居住区。在俄国，沙皇规定在西部几个省中让犹太人居住，这些地方地域较大，没有围墙隔开，被称为“栅栏区”。当然这些政策也带有强制性。

在伊斯兰教占统治地位的国家中，强制犹太人居住在指定地区的现象同样存在。在穆斯林政权下，国民绝大多数都信奉伊斯兰教，其中包括不少改宗者。然而犹太人仍然坚持自己的信仰。不过在早期，犹太人在穆斯林社会中仍具有相当的自由权利，在社会上地位也较高，他们与当地居民的关系并没有恶化，只是被认为是“圣经之民”。到公元 800 年前后出现了顺民必须承认伊斯兰国家具有绝对权威的规定，根据限制异教徒的若干设想形成了《欧玛尔条约》，不过其中不准犹太人传教、不准兴建犹太会堂、不

准公开演示犹太的礼仪、不准犹太人携带武器和骑马、犹太人只能穿特定的服装等规定起初并没有认真执行。

进入中世纪后，在伊斯兰地区的犹太人的处境也开始恶化。11世纪在开罗发生过强迫犹太人集中到一个地区居住的事件。在波斯、阿富汗等地，出现了与欧洲隔都相类似的犹太居住区，外围有大墙相隔，后来干脆完全禁止犹太人在居住区以外的地方设店行商。在摩洛哥，犹太人曾被强行赶到非斯城南居住，隔离区外有大墙，并由站岗的士兵看守。

18世纪末，欧洲资产阶级革命风起云涌，平等、博爱、自由的思潮对隔都形成了强大冲击波，隔都制度随着隔都大墙被拆除而废止。拿破仑指挥下的法兰西军队进入意大利时就推倒了隔都大墙。后来虽然几经反复，隔都制度终于在欧洲被废除。至于彻底废除犹太隔都，那是在希特勒的法西斯政权垮台之后。这在后面还要详述。

二、犹太律法

前已谈到，《旧约》的开首五卷（“摩西五经”）是犹太教第一批认定的正典。虽然其中有不少关于犹太民族早期的历史传说与故事，然而其核心部分却是摩西与上帝所立的契约，这些契约是犹太教必须遵守的律法，所以这五卷又被称为“律法书”。在现代，人们发现，从不少古代文件，特别是古代美索不达米亚的法律汇编中，可以找到与犹太律法书相似之处。例如，在赫梯人和亚述人中，国王与其臣属常常订有契约。但犹太人却将这种契约关系用在上帝与犹太人之间，这的确是个富有想象力的创造。

律法书的许多法则与训谕，如在摩西与上帝所立之“十诫”中，既有宗教上的诫命，又有涉及民法、刑法的内容。如孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可作伪证陷害人、不可贪恋别

人的一切等法则，也是犹太法律上的主要规定。后来在《申命记》中，十诫又有一些补充和发展。例如，对欠债人、穷人、寡女、孤儿、寄居者、奴隶要给予保护；每过七年，穷人的债要取消一次，服役的奴隶能获得自由；遗忘在田里的麦捆和果园中未摘的果实要留给穷人。这些规范包含着保护弱者的原则。"五经"中多次说侵犯人身以死罪论处，而侵犯财产不定死罪，人身重于财物，不能用钱赎罪；又说执法者不能因贫富而有所偏倚，"不可在穷人争讼的事上屈枉正直"，"不可受贿赂，因为贿赂能叫明眼人变瞎，又能颠倒义人的话"。① 这些规范反映了人的神圣不可侵犯性、法律面前人人平等、审判的公正性等法律的基本要求。犹太法律也具有浓厚的宗教色彩。在拉比犹太教中，经拉比们的阐释，《创世记》中的挪亚律法有了新的内涵，包括七个普遍原则：避免偶像崇拜、不贞节（乱伦与通奸）、杀戮、亵渎上帝之名、劫掠、从活动物身上割肉，以及建立正义法庭。把偶像崇拜与亵渎行为相提并论，表明犹太法律的神学特征，其合理的内核便是在上帝的律法面前人人平等。

犹太人失去祖国后散居在世界各地，但仍拥有社区内部的司法权，按律法的基本原则来处理犹太人中的法律与民事问题。然而，在外族的政权下，总遇到一个无法回避的问题：如何对待所在国的法律规定。公元3世纪，波斯萨珊国王虽然承认犹太社区领袖的地位，但强制犹太社区接受波斯在财产所有权和税收等方面的权威性法令，于是出现了"政府之法是律法"这一准则。这个准则对犹太托拉律法是个限制，它承认非犹太的民事法可以超越托拉律法。当然，"政府之法是律法"没有影响犹太宗教仪式和礼仪，犹太社区仍然保有很大的独立自主性。这可能是犹太律法与寄居国法律发生冲突的最早事例之一。此后这类问题始终困扰

① 《旧约·出埃及记》第23章第6—8节。

着离散犹太人。一般而言，散居世界各地的犹太人在遇到法律问题时，首先要分清是民族内部发生的还是与外族人之间发生的。本民族的法律问题由犹太社区的拉比"法庭"来处理。与外族的法律问题因各所在国的情况不一而大相径庭，有时甚至会引来杀身之祸以及引起对整个犹太社区的冲击。

犹太律法虽然并非犹太人寄居国的国家法律，但却对这些国家（特别是欧洲国家）的法律产生了影响。下面就有关借贷业的法律和陪审团制度的形成来看看犹太律法的影响。

例如，在英格兰的犹太人在放贷与借债双方之间较早使用了"犹太人的抵押品"（Jewish gage）作为保障措施。具体地说，借债方在借债时必须以一宗特殊财产作为偿还借款的保证，不能如约还债，该宗特殊财产便由放贷人转卖给需要者，由这需要者将那笔欠债的本与利付给放贷人。"犹太人的抵押品"的实施需要几个条件：法庭认可，借贷双方签订借约，签约时有足够的旁证人。该法进入英国之前早已在不少犹太人的集居点实施。在《塔木德》中对它也有过叙述：如果在借贷签约时不写明以某宗财产作保证，那便是公证人所犯的一个错误。在塔木德时期，所抵押的财产仅限于现有的不动产。但到后来，借债人的动产与不动产、现有财产与未来财产几乎都能用来作抵押。该法后来在英国得以流行，在13—14世纪已被普遍使用。由英国法学家撰写的《爱德华一世时代之前的英国法律史》一书认为，英国在1285年实施的"扣押令状"就是以"犹太人抵押"为样板的。

借债签约要有足够的旁证人在场，在操作中总会遇到一些具体问题，能否有一个更好的办法？犹太人又想出了一个主意，那就是借债人在能履行裁决的法庭上正式宣告债务的存在，由这家法庭记录在案，作为具有司法力量的证明材料。这种以法庭作为旁证人的做法提高了法律保证，所以《塔木德》说，在法庭上作公开宣告就等于有了"一百名目击者"。12世纪时，犹太法编纂家

迈蒙尼德对保证法作了一次革新。他主张，在公开宣告时，借债人应对证人说“你是我的担保人”。由此，在每一份犹太借贷保证文件上都要加上一些短语，以便使借贷关系中有真正的保证。此种借贷的保证书形式后来被犹太人之外的借贷人所采用，尤其用在基督徒向犹太人的借债签约中。在“大英博物馆”收集的犹太文献中，就有这种保证书。上面用希伯来文与拉丁文两种文字写上“作出确实保证”一类的短语。

陪审团参与裁决成为一种原则有一个形成过程。早期犹太人在发生争端时，常常通过世俗法庭来解决。世俗法庭由三名裁判官组成，争端双方将裁决权交给他们，而当事双方同意接受一些目击者证词的约束。在《密西拿》中我们可找到下面一段话：“在当事双方都自愿遵守社区贤者们的裁决时，这同样的规则便对双方都是适用的。”在中世纪的三份希伯来文文献中，开首的句子是：“我们被推选组成一个法庭并在10人面前起誓。”这可能就是陪审团制度的早期形式。虽然在英国同时期的文献中也发现了类似的法律程序，但犹太人较早地采用陪审团制度却是公认的事实。

到中世纪，欧洲在解决犹太人与非犹太人的讼争时常用神裁法，也就是把嫌疑犯的手放在火上或沸水中，如果手不受伤害，便是神判决他无罪。这与犹太人重证据的传统不合。取而代之的办法便是由四邻组成一个团体来裁决。为了保证公平，这个有裁决权的团体由犹太人与非犹太人共同组成。从1190年和1201年的两个令状中，可以看到这种模式，这已是比较成形的陪审团了。13世纪的英格兰，陪审团制度已经流行，在涉及犹太人的讼争中，陪审团通常由6位犹太人与6位非犹太人组成，值得注意的是陪审团人数为什么定12人？古代犹太民族便是由雅各的12个儿子形成的。散居犹太人的社区领导机构通常由12人组成。在一份公元7世纪的拉比文献上也说到犹太人集居的城镇委员会由12贤人组成。虽然我们不能绝对肯定地说，陪审团成员由12人组成源于

犹太民族的12支族，但犹太传统在其中的影响是不容置疑的，而陪审团成员需要足够的数量以保证公正，这才是问题的实质。

四、政教的分合

在犹太民族的远古时期，政治与宗教基本上是合一的。在摩西与上帝立约时期，摩西既是宗教领袖，又是政治领导人，负责处理希伯来人对内对外的各种重大事件。摩西不仅在西奈山颁布"十诫"律法，为犹太民族奠定了政治、宗教和社会的基础，而且设立了宗教法和审判官，正因为如此，犹太历史的各种版本不论写法有多大的区别，均充分肯定摩西在政治上与宗教上的伟大功绩。

政教合一在大卫、所罗门先后任国王的希伯来统一王国时期仍基本上得以维持。大卫王在首都耶路撒冷建立了一座圣所，用来安放约柜，使耶路撒冷同时成为政治中心与宗教中心。所罗门继承王位后，建造圣殿以取代圣所，约柜放入了圣殿，耶路撒冷更成了政治首都和宗教圣地合一的城市。所罗门去世后王国一分为二，但犹太民族在宗教上仍然保持一致。

北国以色列被亚述灭亡后成了亚述的一个省，如前所述，北方原来的以色列十支族消失得无影无踪。犹太民族的政治、宗教、文化传统只能在南部犹大国的两个支族中存续下去。在犹大国被新巴比伦帝国灭亡后，被掳往巴比伦的犹太人未遭受太多的奴役，而且集中居住，他们在农业、手工业和商业中发挥作用，承担为巴比伦服役和缴纳税款的义务。更重要的是，他们认为这次被囚是因为不执行对上帝的契约而应遭的惩罚，要复兴民族，重回迦南就必须对上帝更为虔诚，这更坚定了他们的宗教信念。以祈祷为主要内容的会堂得以形成与发展，使犹太传统因宗教的延续而得到继承。不仅如此，失去祖国的犹太人还以此作为基础赢得了

部分政治权利。

波斯统治者允许犹太人返回迦南、重筑圣殿，却未让犹太人恢复君主制的希望成为现实。保证安全与监督税收的工作由波斯官员负责，而犹太人内部事务则由圣殿祭司掌管。祭司们完成了将“五经”变为正典的工作，并依据“五经”来维护自己在宗教上的统管地位，并兼管政教民事。对于犹太人来说，即使享有部分政治权利，也是得益于宗教上的独立。在波斯国王对犹太人较为友善时，犹太人还帮助波斯人抗击罗马的入侵。犹太人的领袖得到国王的承认，并在波斯皇家宫廷中代表犹太人的利益。他们有权从犹太人中征税，有权任命法官并监督法院的工作。受命担任这些工作的行政与法律人员多是拉比。当时犹太社区领导人都是政治与宗教的两栖人物。在托勒密王朝的希腊化时期，巴勒斯坦沿袭波斯人的管理体制，犹太人在政教上的结合得以部分延续。

马卡比王国是犹太民族史上的一个特殊时期。如前所述，犹太祭司马卡比家族为反对塞琉古王朝强力推行希腊化，恢复宗教信仰自由，领导犹太人起义，建立了独立的马卡比王国。其统治者集最高祭司、总督、军队统领于一身，实行犹太教神权政体的统治。

公元2世纪，巴勒斯坦地区的犹太人在罗马政府管辖下享有公民权。犹太族长可以征税以维持宗教机构，也有任命大法庭法官、授予领地、保持众多侍从等权利。前面提到的犹太族长犹大·海亲王既是犹太社区的政治首领又是宗教领袖，被称为优秀的“拉比”，是一个半君主式的人物。

到公元7世纪，阿拉伯人征服了西亚，沿袭了承认犹太社区领袖的体制。犹太社区领袖被奉为大卫王的后裔，在朝廷中代表犹太人，在犹太人中实施公义以及分配慈善物品，并为朝廷征收人头税。但由于拉比们建立了犹太教经学院，研究与编纂口传律法，使经学院成为宗教的重要中心，于是社区领袖便与经学院的

领导人分享犹太人社区中的权利。但是，即使如此，犹太社区内部政治领导人与宗教领导人之间基本上仍是协调得较好的，罕见紧张对立的局面。

如本书第二章所述，在8—13世纪穆斯林政权统治的西班牙，当地犹太人获得较好的境遇，往往担任穆斯林王朝的御医或朝臣。如11世纪初的纳格雷拉不仅才华横溢、精通语言、数学和哲学，在哈里发的赏识下担任格拉纳达的总理达30年之久，并在战争中统率军队，而且还是当地犹太社区中管理政务民事、司法审判、宗教事务的领袖。这种既为犹太社团领袖，又是异族朝廷中权倾一时的朝臣的现象，的确十分奇特。这个现象与古代雅各第11子约瑟在埃及王朝中任宰相的先例有着相似之处。

然而，在寄居国的政府中担任要职的犹太社区领袖毕竟是屈指可数。在更多的历史时期，犹太社区根本没有什么自治权利可言，常常面临着被隔离、驱逐与屠杀。即使西班牙的犹太人也好景不长，在基督徒控制西班牙后，他们的境况便急剧恶化。

对于犹太民族政体的宗教特性，约瑟福斯曾作过评论。他认为，犹太人的"政体"为"神权政治"，"把所有权威交付上帝"。在比较了犹太政体的普遍性和希腊的独立自主性之后，他指出希腊的立法者并不太关心其神祇的精神性，而犹太政体则建立在惟一超验上帝这一清晰而又崇高的概念上。[①] 散居犹太人在他们的主要居住地所形成的犹太社区中，政治司法上的领袖常常同时又是宗教上的领袖，与犹太的神权政治体制一脉相承。

由此可见，在犹太国家和离散地犹太社区中，政教基本上是结合的，但却很少出现政教完全合一的情况。至于政教分离的情况，则多半是出现在犹太人的政治权利被削弱乃至被剥夺之时。在这种情况下，犹太人往往竭力维护自己的宗教独立性，并以此为

① 塞尔茨前引书，《犹太的思想》，第243页。

基础去争取一定的政治权利。到犹太人连信仰自由也被剥夺的时候，则政治权利一定是荡然无存了，也就谈不上政教的关系了。

五、复国思潮不灭

犹太复国思潮，是指失去祖国的犹太人期待摆脱苦难、返乡复国的一种信念，最初表现在宗教领域，是古代犹太民族几经劫难的历史产物。

如前所述，“巴比伦之囚”后开始了犹太民族历史上的第一次大流散。那些寄人篱下的犹太囚虏深切怀念故国，渴望回到故土，但又没有物质力量去实现这一愿望，于是不得不求助于精神依托。正是在这样的情况下，一种特殊的宗教救赎信念——以宗教信仰为基础的复国思潮在流散于巴比伦的犹太人中应运而生。当时耶利米、以西结和以赛亚第二等先知将复国思想与宗教信念巧妙地结合起来，使宗教复国思潮逐渐成形。

耶利米宣称，犹太人目前的惨境是神主耶和华对道德沦丧的犹太人的一种“惩罚”，不过耶和华最终还是会拯救他们，一位救世主将在大卫王后裔中出现，引导他们复返故土，重建家园。他还预言，根据耶和华的旨意，70年后必有一个北方国家攻击新巴比伦帝国，使虐待犹太人的迦勒底人遭到报复。曾亲耳聆听过耶利米说教的以西结也宣扬耶和华会帮助流散犹太人重返故国，但他强调这须以犹太人知罪悔过、恪守诫命为前提。他还为犹太人设计了一个理想王国，要求把圣殿作为一切国民活动的中心，主张补正摩西教律。以赛亚第二则进一步宣传耶和华将派救世主弥赛亚降临，解救犹太人回归故土的思想，甚至还对这位弥赛亚作了具体的描述。这些说教使那些本已绝望的犹太人增强了得救返乡的信心。

果然不到50年，先知们的“预言”得到实现。前538年波斯

帝国战胜新巴比伦帝国，居鲁士宣布“奉耶和华神谕”，让巴比伦的犹太囚虏返回故国，还支持他们重建圣殿、复兴犹太教。这样，犹太宗教复国思潮因一个偶然机遇得到“证实”，从而影响大增。

然而两个世纪后，亚历山大东征军占领耶路撒冷，犹太人光复故国的梦想化为泡影。此后犹太人又先后处于马其顿、托勒密和塞琉古等希腊人王国统治之下。虽然前42年犹太人在反抗塞琉古王朝起义中居然又建立了独立的马卡比王国，但这次复国也只是昙花一现，仅维持了百年左右。随后犹太人又处于罗马帝国“铁与火”的野蛮统治下，而巴勒斯坦犹太人不断揭竿而起，试图以自己顽强不屈的武装斗争推翻罗马暴政，再度实现复国目标。其中规模最大的一次是公元132—135年由巴尔·科赫巴领导的反罗马起义。因是大卫王的后裔，他被许多犹太人视为“救世主”，著名拉比阿吉巴也称他为“战斗的弥赛亚”。从这次起义中所铸造的硬币上留下的铭文“以色列光复第一年”、“以色列第二年”、“耶路撒冷的自由”中，我们可以感受到犹太人强烈的复国愿望。但起义行动的接连失败以及罗马统治者对起义者的残酷镇压使犹太人对现实悲观失望，于是为摆脱压迫而祈求超自然佑助的观念与日俱增，犹太人的宗教复国思潮再趋高涨并进一步体系化。前面提及的当时巴勒斯坦犹太人四大集团中，除撒都该派外，其余三个派别法利赛派、艾赛尼派、奋锐派均明显表现出这种宗教复国思潮，只是具体的主张与行动方针不一。至于撒都该派成员，即使他们表面上没有明显表现出宗教复国思潮，但其内心无疑受到这种思潮的潜移默化。

待到犹太人进入世界性大离散时期，由于犹太人的生存权利在一些地区，尤其是中世纪的欧洲备受践踏，犹太宗教复国思潮得以进一步发展，并与犹太教神秘主义学说相结合，为广大离散犹太民众所虔诚信仰，以致在犹太人各散居地不时出现一些犹太人自称救世主来实现复国目标的“弥赛亚闹剧”。但其结局逐渐使

犹太人的希望破灭。近代之初，受到欧洲启蒙运动和欧美资产阶级民族民主革命影响的犹太人开始探索通过政治努力而非宗教途径来实现返乡复国的宿愿。于是犹太宗教复国思潮逐渐向政治锡安主义转变。这时的犹太复国思潮已成为犹太文化传统的固有组成部分，因而成为政治锡安主义的主要思想渊源之一。



第六章

经　　济

一、市场与经商

现代社会对犹太人在经济领域中的成就评价颇高，人们面对着众多犹太人跻身于世界豪富这个事实，对这个宗教民族也能成为经济民族感到好奇。是什么原因导致犹太人在经济领域中拥有巨大力量？难道仅仅是因为中世纪基督教会不准基督教徒从事借贷业而造就了犹太人在借贷方面的奇迹？是否古代的犹太人就没有显露出经济上的才能与成就？我们如从经济角度去读《旧约》，或许就会对犹太人的经济观念和市场意识的文化宗教渊源有更深入的了解。

市场意识起源于物品交换与商品流通，尽管在古代不可能有现代如此多的渠道和如此大的规模，但在不少方面仍有相通之处。《创世记》中已记载了亚伯拉罕为了埋葬妻子撒拉，从赫人以弗仑那里用400谢克[1]银子买下了幔利前的麦比拉洞，从此以后"那块田和其中的洞并田间四围的树木，都定准归于亚伯拉罕"。用物或银可以换取自己所需的东西特别是土地，这种事对于古代民族都会发生。但对于犹太人来说，与其他民族不同之处在于将其写入圣经，成为宗教故事又是体现教义的行为，因此其含义就远远深于一般的物物交换或银物交换。

① 谢克（Shekel），计量单位，1谢克合现代计量11.5克。

犹太商业观中的宗教色彩还表现在对金钱的看法上。早在古代犹太人宗教观念形成之时，金钱的功能对他们来说就具有了双重性：不仅仅是为了满足物质上的需要，而且是为了表示宗教信仰的程度。《出埃及记》第30章记载，耶和华的晓谕中要求每一个20岁以上的犹太人都要交出半谢克银子作为奉献给耶和华的礼物，作为“赎罪银”。人人如此，贫穷者也不可例外。这些钱用于会幕[1]以及其中的各种器物。从此以后，在会幕、圣殿和会堂等宗教活动场所，犹太人总是用半谢克银币作为奉给上帝的礼物。在公元前2世纪的马卡比王朝和公元66—70年的反罗马起义时，犹太人所铸的钱币中都有半谢克银币，以供宗教活动的需要。如此看来，犹太人的金钱意识带有浓厚的宗教因素，它已经积存在犹太人的内在心理结构之中。只要有机会，犹太人就要赚钱，这是为了经济与宗教的双重目的。这种赚钱的动机比单纯的发财追求更为深沉，更为持久。能否将这种内化的金钱意识称为“经济因子”或“赚钱本性”，还需要深入讨论，但是犹太人的市场意识确实与古犹太传统密切相关，而并非仅仅是中世纪后期资本主义兴起后的产物。

《旧约》中提到，犹太人本不擅长于造船航海，但从腓尼基人那里得到帮助的所罗门王也派人在红海边的以旬迦别制造船只，并派人前往俄斐，以货物换取所需的黄金和檀香木。这次海上贸易，犹太人共赚得420他连得[2]金子。所罗门王还与埃及示巴女王建立良好的外交关系，并因此打开海外的贸易市场。犹太人从俄斐运回黄金、檀香木、宝石，同时将迦南的物产大量出口，由

---

[1] 会幕（Tabernacle）：古代犹太人未定居并建造圣殿前，在旷野安放约柜和举行宗教仪式的一种帐篷。

[2] 他连得（Talent）：重量单位，1他连得折合现在36公斤。

此"所罗门每年所得的金子共有666他连得"。[1] 当时的外贸物品中还包括战马。所罗门建立了骑兵，所需战马是从埃及进口的，他们也将战马转卖给赫梯人和亚兰诸王，既是友善的表示，还能在经济上获利。直到亡国前夕，犹太人的对外贸易仍在进行，他们用米匿的麦子、饼、蜜、油、乳香去换亚兰人的绿宝石、布、绣品、细麻布、珊瑚、红宝石等。

透过古代犹太人的外贸活动，我们不难发现他们当时对市场供求的判断能力已相当强，善于利用货物产地与销地的差价进行相当规模的进出口贸易，不仅活跃国内市场，满足了多种消费需求，而且还赚取可观的商业利润，充实了国库。

经济活动的得益应向国家缴税，古代犹太人中管理税赋的人被称为"牧伯"，不仅征收税款，而且要熟悉产业，故而兼有评估能力，对市场交易相当内行。后来将牧伯称为"家宰"、"掌库家宰"与"御前大臣"，其职责基本相同。这些职务的设立，培养了一批财经税务专家，他们对于以后犹太人在经济上的崛起也有相当影响。在罗马统治下，政府不直接向民众征税，而是将征收税赋的权力出售，取得此项职权的人便组织属员进行征税，如果没有一批知晓市场、能治会算的内行人才，就无法保证征收税款总额超过购买征税权力的支出。犹太税务专家在这一体制中发挥了重要作用。

在希腊、罗马、波斯、阿拉伯诸帝国统治下，流散各地的犹太人在内外贸易中发挥了突出的作用。他们善于捕捉商机，不仅与地中海诸国进行贸易，而且参与通往中国的丝绸之路的通商。公元8世纪前后，横跨亚非欧的阿拉伯帝国与欧洲加洛林帝国在政治、宗教、商贸上都相互对峙，大胆进人对方市场的商人与商品往往成为对峙的牺牲品，双方的商品在对方市场上因奇缺而价格

---

① 《日约·列王纪上》第9章和第10章。

昂贵。于是犹太人利用自己不介入双方矛盾、与双方友善的特殊身份进行中介商业，沟通了东西方市场，赢得了利润。

在进入欧洲之前，绝大多数犹太人生活在阿拉伯帝国境内，其中经商的人不在少数。到8世纪末，犹太社会和经济结构已完全城市化，在不少城市中都有犹太店主，经营市场上各种产品，参与了各种商业活动。后来犹太人逐渐进入欧洲，其先导便是商人。9世纪时的欧洲封建经济中商业占很少比例，但犹太商人却开始把东方的奢侈品、香料、丝绸等运往欧洲，又把欧洲的白奴、毛皮、金属制品运往东方。[①] 对于刚刚向犹太人敞开大门的欧洲人来说，犹太人是以商人面目出现的。在9—11世纪，随着犹太人进一步散居欧洲，往返各地的犹太商人便有了一个相互联系的网络。不仅如此，犹太商人对于重要的商贸市场还加以保护，他们在各大港口都推选出自己的头领，这些头领大多是信誉卓著的商人，有的是当地政府直接委派的官员，负责确定贸易路线和贸易方式，提供货栈，存兑贷款以及解决贸易争端。因此许多欧洲学者指出，犹太教是一种有利于早期资本主义发展的宗教，而犹太人是最早把现代商业的大宗商品投入世界市场的。

犹太商人的到来促进了欧洲经济和商业的活跃与发展，并且给当地带来了实惠和税收。当西欧统治者开始排犹时，犹太人便向东欧迁移。13—15世纪，波兰统治者打开国门，欢迎犹太人进入，并支持和鼓励犹太人进行商业活动，制定了较为友善的政策，对犹太人给予一定的保护。犹太商人利用这个机遇，将其他国家的物产运到波兰，又将波兰的特产运往各国。犹太人还成了波兰统治者的财政代理人、征税人及贵族庄园的经理人。波兰的经济能从蒙古人入侵后的萧条中走出，犹太商人和财政人才起了一定的作用。

---

① 本－萨桑前引书：《犹太人民史》，第396页和第392页。

可以毫不夸张地说，这些犹太商人、征税者、财政代理人、庄园经理的实践和经验，为后来的犹太经济奇迹奠定了基础。

二、土地归属与农业

如前所述，希伯来人最早主要是一个游牧民族，但在亚伯拉罕时代，开始出现了向定居农耕生活过渡的趋向。

汤因比是这样描绘希伯来人最初开始定居的情形的：希伯来游牧民族的前哨从阿拉伯半岛的北部草原流入了叙利亚的边缘地区，他们在这里改变了饲养牛羊的游牧生活，变成了一片瘠薄土地上的定居的垦荒者。[1]《创世记》的记载中就提到，以撒游牧到基拉耳，与农耕民族非利士人相处，从事耕作业，获得百倍收成。当年亚伯拉罕为了埋葬妻子撒拉，向赫人购买麦比拉洞作为墓地。该洞位于希伯仑附近，自从撒拉与亚伯拉罕先后葬于该地之后，那里便成了早期希伯来人头领的固定墓地。这也表明了希伯来人希望定居的意向。

开始定居的希伯来人向迦南人学习农业，不仅掌握了种植大麦、小麦、葡萄、石榴、无花果的一般技术，而且通过自己的才智发展了当地农业。他们学习制铁技术，改进农具，深翻耕地，增大肥力。还探索农时规律制定犹太历。为了增加农田，他们在小山坡上开垦，种植适合坡田的果树。灌溉技术经犹太人的改进而出现了蓄水池、水渠浅沟、脚踏水车。最值得提及的是米吉多的引水地下坑道，成了所罗门王时代农业发展的一个突出的标志。犹太宗教仪式和日常生活需要的黄金、象牙、珍珠、香料的进口，是通过大量出口麦子、饼、蜜、油、乳香换回的。由此可见农业在当时整个犹太社会中的举足轻重地位。

---

① A. 汤因比：《历史研究》（上），上海人民出版社 1966 年版，第 116 页。

在上帝允诺的"流奶与蜜"的新月之地上的定居生活，不仅是远比游牧时代富足的生活，而且使犹太人形成了土地观念。犹太人保卫土地与农耕成果的斗争，集中表现在基甸士师领导300名勇士打败前来骚扰的2万多游牧民的故事中。此时土地所有权的观念已经深入人心。《路得记》第4章记述了犹太人对土地的理解：它不仅仅是财产，而且包含着传宗接代的涵义。其中提到：路得在丈夫死后，失去了自己的土地，这意味着这个家族将后继无人；经过试探，终于赢得波阿斯的同情和支持，赎回了土地，"使死人在产业上存留他的名，免得他的名在本族本乡灭没"[1] 土地观念在犹太先知耶利米的脑子里根深蒂固。公元前6世纪，巴比伦人已占据耶路撒冷。即使在这种情况下，只要有可能，耶利米仍然想赎回自己的土地，不让土地落到家族外的人手中。他从叔叔的独生子手中买回田地，认为这是"合乎赎回之理"与"合乎承受之理"的。[2]

成为"巴比伦之囚"的犹太人对故土与故国的怀念是强烈的，他们终于在波斯王战胜巴比伦人后被准许返回巴勒斯坦。以前被外族人抢去的土地相当一部分回到了犹太人手中，犹太农民又以勤劳和先进的农业技术而获得好收成。虽然最肥沃的田地属于波斯王，但犹太农民不断开拓新的良田，一直伸展到北面的加利利。

第二圣殿时期的后期，在罗马人统治下，许多犹太农民的土地被没收，然后加以出售或出租。犹太农民不甘心失去世世代代耕种的土地，不少人先通过租种这些土地，以辛劳与高超的农艺获得收益，积累了足够的资金后再将田地赎回，重新成为土地的主人，在加利利地区又出现了犹太农业的繁荣景象。然而巴尔·科赫巴战争后，凡支持起义的犹太农民的土地全被没收。圣城耶

---

1 《旧约·路德记》第4章第10节。

② 《旧约·耶利米书》第32章第7—10节。

路撒冷废墟上建立的罗马城市严禁犹太人进入。犹太人的活动中心移向加利利，那里成了犹太人的宗教、文化和农业中心。不过这时的犹太农业已不能与第二圣殿时期相提并论了，不仅受到统治者的各种巧取豪夺，而且土地所有也较为集中，出现了一批中小农业主，加上罗马政局时常出现动荡，严重地挫伤了农耕的积极性。3世纪中期，罗马将军们的争斗以及盗匪、饥饿、疾病使犹太农户难以为计，纷纷流出加利利。

在波斯帝国境内，犹太人仍有不少务农的。在《革马拉》中，有不少论及土地与农业的篇章。例如，谈到承租人缴纳收成的三分之一作为租金已经成为一些地方的惯例；至于庄稼秆和庄稼茬如何分享，则视当地的风俗而定。还提及，保护庄稼所需建造篱笆和分界的工作，分别由承租者和土地主承担。承租者还应与租让者就灌溉系统中分别承担部分予以明确，上述内容在承租正式开始之前订立有关的协议。《塔木德》也有专门的章节讨论农耕与租地，这表明在塔木德时期仍有相当多的犹太人从事农业劳动。

7世纪，穆斯林成为犹太人的新统治者。顺民每年都得支付人头税，而农民则必须支付土地税。虽然伊斯兰统治者允许犹太人从事各种职业，特别是在经济上没有给犹太人设立障碍。但与高额的土地税相比，城镇中手工艺者所缴纳的人头税较轻一些，无法在农村维持生活的犹太人便流向城镇，进入各种手工业领域。但在伊斯兰统治的西班牙，犹太人的处境则因与穆斯林友善而有所改善，除了在工商业中大显身手，还有不少人在农村务农，有的还是土地所有者。这种局面维持了好几个世纪。

基督教势力收复了伊比里亚半岛后，建立了几个王国，对犹太人的政策有的被延续，有的则作了改变，犹太人的处境也随之升降。后来在穆斯林势力最终被赶出西班牙时，有些西班牙统治者将大片农田让给犹太人居住和种植。不过，这种政策只延续了一个世纪，便被进一步的反犹运动所终止。

1492年后，被西班牙赶出来的犹太人选择了奥斯曼帝国，他们带来了与西欧的贸易渠道，以及纺织技能、医疗技术甚至武器弹药的制作技术。当然，还有农村经济的经营与耕作技术。所以，土耳其苏丹对西班牙统治者驱逐犹太人发表了如下评论："当他使自己的土地荒芜而使我们的土地肥沃的时候，你怎么能够认为（他）是一个英明的统治者？"①

犹太人大量进入波兰是在14世纪，波兰国王给犹太人颁发特许状，欢迎犹太人来帮助波兰恢复因蒙古人入侵而一落千丈的经济。如前所述，犹太人利用了这个机会成了财政代理人、征税人、贵族庄园的经纪人、商人和手工艺者。同时还有一批犹太人承租了土地，进行谷物种植、面粉和酒类的酿制、木材砍伐、农产品出口监管等行业，波兰农业后来有所好转，犹太人功不可没。但犹太人为国王、贵族效劳在波兰社会中变成耀眼的明星，也埋下了17世纪遭反犹屠杀与驱逐的祸根。

值得一提的是，犹太人这些早期的农业活动及由此形成的对农业和土地的思想观念，均对后来锡安主义的兴起、五次阿利亚②及以色列建国后农业的发展产生了深远的影响。

二、百工百业

民以食为天，犹太人也不例外。对犹太人来说，粮食加工是牛羊肉烧烤以外最重要的行当。《创世记》中多处提到犹太人在不同场合烤无酵饼和酵饼，已掌握了发酵与烘烤的技术。从考古发现中我们得知，犹太人做面包已采用双层烘炉，炭火在下层加热，

① 塞尔茨前引书，《犹太人的思想》，第459—460页。

② 阿利亚（Aliyah），希伯来语原意为"上升"，指犹太人回到故乡居住、生活的行动。

生面团则在上层烘烤；烘炉较大，用于出售面包的面包房中；烘炉的燃料除了木炭，还有干木柴和干牲畜粪。

酿酒技术是犹太人较早掌握的一门技术，因为祭献物品中酒是必备之物。通常需1—2公斤酒用于奠祭，所需之量不小。古犹太人的酒大多是由葡萄汁经发酵而酿成的。《旧约》中就提到，犹太人能酿清酒、浓酒和醋。日常饮酒以清酒为多，一般不饮烈酒，因为犹太人视饮酒过量为不虔诚乃至有罪，这便是大多数犹太人不饮烈酒的原因。酿造少量烈酒主要用于消毒和医药。酿酒中要将酒与酒渣分开，犹太人采用了小孔过滤方法。在希伯仑出土的士师时代的啤酒罐，在圆肚的上方有12只小孔，很可能用来过滤啤酒。

皮革作为衣服原料要经过鞣革技术的处理。犹太人在出埃及时已熟练地掌握了硝皮、染色的技术，《出埃及记》第25章中提到奉献上帝的礼物中应该有"染红的公羊皮、海狗皮"。在《以西结书》第16章中提到用海豹、海豚等动物的皮革做皮鞋。皮革还用来制造皮袋及防卫用的盾牌。与此同时，犹太人学会了纺织技术，在《利未记》第13章第47节中谈到"无论是羊毛衣服、是麻布衣服，无论是在经上，在纬上，是麻布的，是羊毛的，是在皮子上，或在皮子作的什么物件上"。这里提及的多种原料所做的衣服，不仅有毛纺与麻纺，而且还出现了在经与纬上使用不同原料的织物。考古还发现了古代犹太人的纺锤与染缸。这与《旧约》中提及的在纪念场合用黑麻布制作祭司服装"以弗得"（Ephod）时用蓝线、紫线和红线，是相吻合的。

车辆无论用以搬运还是打仗，都是必不可少的。《创世记》中提到约瑟按埃及法老之命，用车将兄弟们及其家属运至埃及，由此可以推算公元前1650年之前犹太人已经使用车辆了。考古发现了公元前2200—前1600年的马车部件，轮子有五个轮辐，还有五只穗状齿，已具有较高的工艺水平。《撒母耳记》中说："现在你

们应当造一辆新车，将两只未曾负轭有乳的母牛套在车上……把耶和华的约柜放在车上。"[1] 这是双牛拉动的两轮或四轮的大车，不求速度，但能负重。

最初进入迦南的犹太士兵绝大多数是步兵，没有掌握战车的制造技术，所以与强敌非利士人作战十分艰难，后者既有骑兵也有战车。所罗门王十分强调骑兵与战车，除了从埃及等国进口战马与战车，也学习制造战车。在建造圣殿的同时，所罗门还下令建造了几座积货城和屯车与马的城，保持足以与统一王国同样强大的军事力量。《旧约》中提到每辆战车的价格为600谢克银子，约为6公斤银子，是一种简单而轻便的载人战车。

犹太人使用铁器的历史相当久远。在《旧约》中，最早的记载见于《民数记》和《约书亚》，先后提到了"铜铁的器皿"和"迦南铁车"。在战败非利士人之后，犹太人掌握了制铁技术，在所罗门时代开始制造铁战车与铁刀剑。同时犹太农业有很大的发展，与铁制农具的使用关系极大。犹太人善于学习，才能在制铁技术上后来居上。公元前780年，乌西雅即位为犹大国王，他为全军准备盾牌、枪、盔甲、弓和甩石的机弦，又在耶路撒冷制造机器，安在城楼和角楼上，用来射箭发石。可惜此时铁制武器已无法挽救犹大国的衰落了。

虽然没有材料表明犹太人在迦南采金矿，但却有不少材料说明犹太人的黄金加工业有较高的水平。在《出埃及记》第25章中说到犹太人用精金制作各种宗教用品，如约柜四围镶上金牙边，四只金环安在约柜的四脚上，约柜的外部装置施恩座也用精金来做。约柜前的桌子也用精金来包表面，四周镶上金牙边，桌子的四角上也装上金环，桌上的盘子、调匙、酒杯、酒瓶等等都要用精金制成，最精致的是精金的灯台，它的底座、分枝、酒杯、装饰的

[1] 《旧约·撒母耳记上》第6章第7节。

球与花也都是用精金锤出来的。在所罗门建造第一圣殿时，其内墙、殿前门扇、殿外殿的地板、宫内所刻的棕树和花卉都用金箔包贴，简直是一座金碧辉煌的宗教建筑。圣殿中的饮具和许多重要的器皿亦都用精金做成，它的那只用象牙制成的宝座外面也包上精金箔。宗教的虔诚与国王的权势都需要黄金来衬托，这也推动了古犹太的黄金加工技艺。

古犹太的制铜业较为发达。1959 年在提姆纳发现了古犹太的铜业中心，发掘出了竖坑、熔炉、坩埚、矿渣等遗物。该处被考古学家称为"所罗门矿山"。犹太人在制作祭坛时要用铜皮包贴祭坛四周，在坛的围腰下部要放上铜网。坛上的盆、铲子、盘、肉插子、火鼎，也都是铜制的。

古犹太的大型铜器中有两件十分著名。一是铜海，一是铜柱。铜海是第一圣殿中的一只大圆铜盆，高五肘，经十肘，围三十肘，盆边下方有兽爪的样式，每肘十爪，共有两行。有十二只铜牛驮此大盆，三只铜牛一组，每组各自向着东南西北，牛尾都向盆内，盆厚一掌，边如杯边，又如百合花。此铜盆可容水 1.8 万加仑，用来贮水，供祭司炊火洗涤之用。所罗门圣殿中有两根高十八肘、围十二肘的铜柱，又用铜铸的带装饰花纹的柱顶加高。这两根铜柱立在殿廊前头，右边一根起名"雅斤"（Jachin，希伯来语意为建设），左边一根名为"波阿斯"（Boaz，希伯来语意为有力）。这两根铜柱的制作不仅体量较大，而且上面有花朵、石榴、练子、网状物的装饰，难度很大。犹太人请了推罗国的著名铜匠户兰进行指导，有些铜铸工序是在约旦平原一带借胶泥才铸成的。犹太工匠在工程中逐步掌握了这些高难技术。

最早的炼金术（金属冶炼技术）可能出现在埃及。希腊史学

---

1 详见《世界遗迹大观（3）地中海沿岸的西亚古都》，华园出版有限公司 1987 年版，第 30—31 页。

家佐西莫斯在公元5世纪时说，犹太人是从埃及人那里学到了炼金术，又将炼金术带到了世界各地。一些学者在研究《旧约》后指出，比撒列便是一个炼金术师，其根据是上帝曾召比撒列，并说："我也以我的灵充满了他，使他有智慧，有聪明，有知识，能作各样的工，能想出巧工，用金银铜造各物，又能刻宝石，可以镶嵌，能雕刻木头，能作各样的工。"[1] 比撒列被公认为犹太技艺鼻祖，近代的以色列工艺学院就是以比撒列命名的。当然，也有人认为，摩西是古犹太最伟大的炼金大师。摩西被赋予力能，被神话传说夸大，未必可信。

传播颇广的点金术至今仍无确切的证据，但炼金术对于化学的贡献却不能抹煞。在埃及—希腊时期，最为有名的炼金术士是一位妇女，被称为"女犹太人玛丽"。根据希腊史学家佐西莫斯的说法，她发明了许多炼炉以及用金属、泥土和玻璃制成的烧煮、蒸馏的器皿，并教当时的一些炼金术师用"点金土"来制炼金用的器皿。一只以她的名字命名的"玛丽炼炉"能将固体烧成液体，同时将不能挥发的物质变成能挥发的气体，使物质得到纯化。这炼炉炼出了被称为"神水"的复合硫磺酸，可以"漂白"多种金属。她发明的水槽、砂槽、油槽以及盛装水、砂、油的器皿，已成为后来直至今日实验室所使用的各种器皿的原型。有的化学书把她称为第一位发明盐酸的人。

中世纪后期，犹太炼金术师在西亚北非与欧洲相当活跃。他们不仅成为欧洲一些炼金术师的教师，还有不少实际的成果，例如染色与肥皂制造是犹太人领先的项目。从11—12世纪开始，犹太人便制造肥皂。在巴勒斯坦和叙利亚的犹太人以制皂著称，所生产的肥皂向邻国出口，肥皂的价格完全由犹太商人提供的肥皂数量与进口到岸的日期而定。14世纪，犹太人在法国马赛、亚拜

[1] 《旧约·出埃及记》第31章第2—5节。

和意大利热那亚等城市开设肥皂厂。16世纪，意大利等国最上乘的肥皂是犹太实业家投资生产的。因橄榄油供应量有限，犹太工程师改用动物油脂生产肥皂，为此他们与犹太教士达成妥协，允许用猪油生产肥皂，但禁止在犹太人中使用。

通过考古材料可以推测，犹太人在公元前4世纪很可能掌握了玻璃生产技术。在这之前，犹太人对于从埃及等国进口的玻璃碗杯不怎么欢迎，担心会受外族文化的影响，但在公元1世纪时，玻璃生产成本大大下降，西亚等国包括犹太人都开始生产玻璃。《密西拿》提及了玻璃生产中的坩锅。这与后来发现的当时的七分枝烛台上的玻璃垂饰是相符的。犹太人后来从中发展出金玻璃技术。嵌在玻璃中的金箔是锤压出来的。根据设计的图案、形象和文字，在底板上贴上金箔，将多余的金箔剔去，还可在图案或形象上用珐琅加绘所需的颜色和图像细部。将该底板加热，并把一个透亮的高温玻璃泡加盖在它的上头，形成为碗或浅盘的形状，一件金玻璃便由此诞生。犹太金玻璃已成为闻名全世界的工艺品，除了精湛的工艺，当然还由于其鲜明的民族图案与装饰。

四、借贷与金融

借贷古已有之，在《旧约》中对借贷有所记载和规定。《出埃及记》说："我民中有贫穷人与你同住，你若借钱给他，不可如放债的向他取利。"① 从这个记载中我们得知：犹太律法规定犹太人内部的借贷不可取利息，因为他们同为上帝的子民，不能相互盘剥。不过，在实际生活中不按律法规定的借贷时有发生。据记载大卫在受到扫罗妒忌时藏匿在亚杜兰洞，许多"受窘迫的、欠债

① 《旧约·出埃及记》第22章第25节。

的、心里苦恼的都聚集到大卫那里"，约有400人。[1] 逃债的原因很多，债主的凶狠是原因之一。如在《列王纪下》第4章中讲述一个穷寡妇无力偿还债务，债主要将她的两个儿子带走作为奴仆，先知以利沙用奇迹使她卖油得以还清债务。

这又涉及一个问题，即犹太人内部债务能否取物或人作为抵押？综合《申命记》、《约伯记》、《阿摩司书》的有关内容来看，律法对此是有限制的：不可取磨石、常穿的衣服、寡妇的牛等作为抵押，更不允许沦人为奴，不得扣留借债人过夜；债务到第七年若无力偿还，债主应豁免借债人，而且不能向他的弟兄或邻居追讨。然而在实际生活中，收受重息的放债者根本不按律法办事。尼希米就斥责这种现象，并以身作则不取利息，规劝放贷者将作抵押和已收取的利息归还借债者："我劝你们将他们的田地、葡萄园、橄榄园、房屋，并向他们所取的银钱、粮食、新酒和油、百分之一的利息，都归还他们。"[2]

犹太人与外族人之间的借贷不受上述犹太律法的限制，即使是七年豁免的惯例也不适用于外邦人，债主有权向借债人索讨，这便是《出埃及记》中有关借贷的另一方面内容。在以后长达十多个世纪中，在外族人中放贷的犹太富人成为一个经久不衰的话题，犹太高利贷者成了各种反犹事件主要的攻击对象，还成了不少文艺作品加以抨击与挖苦的形象，最著名的莫过于莎士比亚笔下的《威尼斯商人》了。

公元3世纪初，加利利一带已成为巴勒斯坦犹太人的活动中心。罗马帝国经济状况不佳，统治者将公民权扩大到大多数居民，犹太人也不例外。犹太人不仅获得法律、民事、宗教、征税等多项自治权，而且在商业与放贷业中较为活跃。这些活动随罗马将

---

① 《旧约·撒母耳记上》第22章第2节。

② 《旧约·尼希米记》第5章第12节。

军相互争斗而衰，又随戴克里先成为罗马皇帝而好转，直到4世纪初君士坦丁大帝皈依了基督教之后，犹太人的处境才每况愈下。

从公元前6世纪起，直至近现代，生活在巴比伦的犹太人世代相承达2000多年。早在波斯帝国统治时期，他们就参与境内与国际的商品贸易，而且还从事借贷活动。伊斯兰教兴起后，阿拉伯军队的军营以及阿拔斯王朝新都巴格达成了繁荣的行政和商贸中心。当时散居的犹太人几乎全部在阿拉伯大帝国的管辖之下，原先集中在巴比伦的几十万犹太人便向周边地区扩散，形成了一批新的犹太居留地，并使当地的经济活跃起来。值得注意的是在巴格达出现了犹太钱庄。公元9—10世纪，巴格达、亚历山大等地因经济繁荣而导致借贷与储蓄大宗钱款的机构的建立。资本雄厚的犹太放贷者和商人首先设立钱庄，吸收暂不使用的资金，同时又向急需资金的商人提供贷款。其服务对象不限于犹太人，也包括非犹裔商人。有的犹太钱庄还成了国家债权人。

10世纪末，统一的阿拉伯帝国开始分裂成不少小国，但犹太商人、放贷者、手工业者仍然活跃于这些国家之中。他们是这些国家中产阶级的重要组成部分。犹太商人与放贷者在这些国家中组成了一个庞大的商业与金融网络，并随着伊斯兰统一政权的崩溃而向欧洲渗透。公元7世纪时，在西班牙就已有一定数量的犹太人，穆斯林在西班牙建立政权后，犹太人的地位大为改善，一批批犹太人来该地落户，他们继续从事原先的老本行，成为工商业领域的活跃力量。

从9世纪开始，更多的犹太人通过意大利、法国和南欧其他国家进入欧洲。在10—11世纪，犹太商业在国际贸易中受到了挑战而有所萎缩，但阿兹肯纳齐犹太社团在欧洲却不断发展。1084年，施佩耶尔市的基督教主教发表了给予犹太人居住、商贸、诉讼、纳税等权利的声明，认为“应接纳犹太人以增加这个地方的荣耀”，特别是提到“我完全允许他们在住地内外及港口交换金

银”。[1]这是犹太人参与该地货币、金融活动的佐证。

由于基督教欧洲的商业、手工业等行会长期垄断市场，将犹太人排斥在外，同时货币经济不断发展，需要有一批资本转入贷款行业，于是已有相当资本积累的犹太富商便抓住了这个机遇，将资本从商界转向金融业。12—13世纪，犹太人已成了欧洲放债业的主要力量。放债的风险很大，尤其是放债的对象是不受犹太律法制约的基督教徒。犹太放债者便千方百计靠拢国王和贵族，使他们成为自己的保护人。其实，有些保护人也悄悄参与放债，还以种种形式分享着利润。正因为此，犹太钱贷业为确保让保护人分享利润，必然要提高其放贷利息，而利息太高，又授人以反犹的把柄。

犹太人在银钱业的崛起，被许多人解释为是犹太人用钱购买生存权。史学家杰拉尔德·克雷夫茨说：“没有钱，犹太人在敌人面前就没有任何护身之物。”这已被公认为犹太人善于理财的一个重要原因。对此，德国学者马克斯·韦伯另有高见：“经商之中以银钱业为最可取，因为只有这一行业允许一个人全心全意致力于法律研究。因此犹太人之所以不得不经营商业，尤其是银钱业，以及他们的交易之所以成为一种受礼仪上限制的部落商业或民族商业，是有礼仪上的原因的。”[2]这是较深层的原因。

反犹运动罗织犹太人的主要罪行之一便是高利贷。1206年，教皇英诺森三世给法兰克国王的信件指责犹太人“已变得如此傲慢，以致他们通过罪恶的高利贷，不仅榨取了高利，而且以利滚利，他们侵吞教会的财产和基督教的财产”。当时确实出现了教会财产作为拖欠贷款的抵押落到了犹太人手里，使教会失去了什一

[1] 塞尔次前引书，《犹太的思想》，第36页。

[2] 马克斯·韦伯：《世界经济通史》，上海译文出版社1981年版，第166页。

税的情况。[1]这自然削弱了教会的权威力量，引起主教的不快。于是犹太人便大祸临头了。国王或教会纷纷发布反犹政令，将欠犹太人的债务一笔勾销，不准犹太人再进行放债活动，更有甚者，勒令所有犹太人出境，他们的住所和资本转归国王所有。这就是当时西欧一些国家犹太人的遭遇。

商业与手工业行会的垄断剥夺了犹太人的就业机会，犹太人只能去从事背上高利贷罪名的行当，他们在这方面的努力既为所在国统治者带来财富，又使自己成为反犹迫害的对象。这是一个自己为自己掘墓的怪圈。其背后则是基督教欧洲对犹太民族的宗教迫害和种族歧视。为了增加捐税，欧洲一些国家的政府宣称"犹太人是有益的、对普通人不可缺少的公民"，因此实行保护犹太放债人的政策，有些地方甚至禁止他们从事其他行业。[2]中世纪史料还表明，当时贷款利率偏高主要不是犹太人自己决定的，而是教皇或国王决定的，为的是能从中分享利润。如在西班牙，决定贷款利率的法令是由国王本人亲自制定和颁布的。这些政策把犹太放债人导向一条危险的道路。因为当地政府在适当的时候，同样可以在维护国家经济利益的旗号下对犹太放债人进行清算和迫害。后来的历史证实了这一点。

必须指出的是，虽然借贷取利既不符合基督教会的规定，也不为当时的道德规范所容，但从现代经济理论来看，是工商业发展的必要条件之一。实际上，犹太钱贷业对促使当时工商业发展所需要的资本流通，是起了积极作用的。

如前所述，后来犹太人受波兰政府的优惠政策所吸引，纷纷进入波兰。这时，他们放弃了钱贷业，重新成为商人、手工业者、有的还成为波兰国王和贵族的征税人和经理人。不再从事放贷业

---

① 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第459—460页。

② 埃班前引书：《犹太史》，第160页。

的犹太人是否就能平安无事了呢？并非如此。后来波兰也掀起了反犹运动。可见不论从事什么职业，犹太人都难逃厄运。所以犹太人放贷取利只是反犹运动常用的一种借口而决非其根本原因。



第七章

教　育

一、注重学习的犹太教

犹太民族是一个典型的宗教民族。犹太人认为自己是上帝的选民，应信守与上帝订立的契约，认真学习上帝的律法，并将上帝的律法带到世界各地。有些犹太拉比认为，犹太人在历史上遭受到的种种“放逐”事件，不仅是对一度不遵循上帝律法的犹太人的惩罚，而且提供了向各民族传播“上帝律法”的良机。为了完成这个使命，犹太人必须认真学习上帝律法，在蒙受苦难、经历折磨中更深刻地理解和领会“上帝之谕”。

犹太教的教义和律法本身就十分强调人与上帝的立约和沟通，认为不熟悉教义、不研读律法，就会失去精神信仰的支柱，也就失去了日常宗教活动的基石。认真学习圣经，从小接受宗教教育，是犹太教的题中之义，也是每个犹太人的责任和义务。不少犹太拉比强调，社会赖以为基的三大支柱是托拉、崇拜和慈善。对上帝的崇拜与对托拉的学习和实践是相辅相成的两个方面。《塔木德》中所说的“学习是最高的善”，同样强调了学习与教育在犹太文化传统中的特殊重要地位。说犹太民族是个重视学习的民族，是因为犹太宗教和传统本身就包含着注重学习的内涵。

上帝的诫命是犹太人世世代代必须学习的最重要的内容。《出埃及记》和《利未记》中除了强调对惟一的至高神耶和华的崇拜之外，又有大量律法条文以及如何建造会幕和各种圣器的技术性

知识，还有许多饮食起居的具体规定。为了让上帝“可以永住在他们中间”，会幕便是上帝在地上的栖身场所。会幕在结构上分院子、圣所、至圣所三部分，每部分都有一定的样子。会幕中各种应具备的圣器都有特定的含义和制作规定。为上帝举行各种祭礼时在礼仪上又有一定的程序。不认真学习这些内容，就无法建造宗教场所和组织各种宗教活动。犹太人生活的习俗渗透着他们的宗教意识。食品的洁与不洁，身体的洁与不洁，人际关系的洁与不洁，以至各种节期如何进行，都有规定与限制。不熟悉这些内容，就无法进行符合律法的日常生活。

犹太教把遵行犹太律法视为一种大智慧。摩西在约旦河东旷野对随他一起出埃及的犹太人说道：“哪一大国有这样公义的律例、典章，像我今日在你们面前所陈明的这一切律法呢？”“所以你们要谨守遵行，这就是你们在万民眼前的智慧聪明”，你们“可以学习敬畏我，又可以教训儿女这样行”。不仅民众将学习律法与智慧相提并论，而且身为一国之主的国君更要学习与谨守律法。《申命记》提到：“他登了国位，就要将祭司利未人面前的这律法书为自己抄录一本存在他那里，要平生诵读，好学习敬畏耶和华他的上帝，谨守遵行这律法书上的一切言语和这些律例。”①

《旧约》中有一个特殊的篇章《箴言》，以长辈训导子女的口吻讲述犹太人关于修身、持家、处世、办事、待人、修养等格言和谚语，贯穿着推崇智慧和智人、针砭愚昧和愚人这条主线。其中相当篇幅是所罗门王的语录，所以这些部分被后人称为《所罗门箴言》，视为劝导下一代知晓智慧和训诲的箴言，因为它“使少年人有知识和谋略，使智慧人听见增长学问，使聪明人得着智谋”。但是要获得智慧和知识又必须笃信上帝，因为“敬畏耶和华

① 《旧约·申命记》第4章第6—10节，第17章第18节。

是知识的开端"。[1] 敬畏上帝、履行律法、获得智慧、学习知识，这四个方面相互渗透、相互依存，汇合成为犹太教所追求的一种理想境界。

与《所罗门箴言》齐名的《所罗门智训》，是公元前150—前120年一位犹太人的作品，它借所罗门的口吻劝导身处异邦的犹太人恪守律法，歌颂智慧。作者对希腊哲学思想较为熟悉，因此"智训"从一个侧面反映了希腊化时期犹太人的教育观点。首先，"智训"指明智慧源于上帝。"智慧是个灵，灵是人的好朋友"；而"灵"来自上帝："主之灵充满全世界，统管每件事……洞悉人们所说的每句话"；上帝之灵"以智慧造人，使其统治万物"，所以人的完美"如果没有来自上帝和智慧，也将被认为毫无可取之处"。[2] 其次，讨论智慧的本质在于圣洁和具有理性。"它具有统管一切的能力，并且审视一切。它透人每一个纯洁而有理性之灵"，"是上帝之活动与善性的一面完美无缺的镜子"；智慧只有一种本质，但却有多种表现形式，因而是畅行无阻的，清洁的，自信的，美好的，犀利的，坚不可摧的，慈祥的；"智慧之美赛过太阳与群星。她比光明自身强得多"。第三，虚心向智慧求教。智慧胜过任何宝座和王冠，"是所有财富的源泉。我虚心向她求教"；"我向上帝祈祷，我的思想当不会辜负我之所学，我当按照上帝的旨意讲话。他是智慧的导师；他校正明智者"；"我之所以学会了人们熟知的事物，也学会了人们尚未知的事物，正是因为塑造一切存在物的智慧是我的老师。"

与《所罗门智训》大约同时的《便西拉智训》包容了相当丰富的犹太智训资料，其主题与《所罗门智训》基本契合。在其中的"智慧赞"中这样咏叹："敬畏主，便是迈向智慧的第一步；敬

---

① 《旧约·箴言》第1章第7节。

② 引自《所罗门智训》，载前引书《圣经后典》，随后两小段中的引文同一出处。

畏主，便是丰富的智慧；敬畏主，便是智慧之花；敬畏主，实乃智慧之根。"[1] 它重申智慧源于上帝，同时强调智慧与律法的关系："智慧即是律法，这律法实际上也就是至高上帝的圣约，由摩西向我们颁布，成为以色列人的传家宝。"这里将充满智慧的律法当成整个民族的传家宝，犹太教育思想和教育的基本内容都由此引申出来。

在拉比犹太教时期，《塔木德》的重要性甚至高于《旧约》。在寄居国生活的犹太人需要调整自己传统中的某些部分以适应新的社会环境。犹太律法仍是犹太人学习的基本内容，只不过将书面律法与口传律法结合起来。承担教育责任的拉比学院一方面研究口传律法，使有文化的青年在其中深造，另一方面还帮助"农闲时前来"的体力劳动者进行学习。值得注意的是犹太教进入塔木德时期后更加注重日常生活的方方面面，更表现出通俗宗教的色彩。与此前反复强调上帝的智慧律法不同，现在以有现实生活内容的机智、幽默、关怀来讨论仁慈、公正等伦理问题。散居生活的现实就在面前，犹太教育与学习的中心必须做适当调整，这也显示犹太人顺应形势的一种兼容态度。

中世纪时，犹太社区进入"隔都"，犹太人遭受了种种屠杀、驱逐、掠夺、侮辱，但即使在这种环境中，他们仍然不忘教育的重要性。犹太社区中的慈善或救济机构尽可能设法让青少年有机会学习。在东欧还有一种穷学生"吃日子"的形式：为了让他们读完学业，允许他们在一周内分别到各家作客用餐。在一份17世纪波兰的年鉴上记载道：每个犹太社区中都要抚养年轻人，并提供他们去拉比学院学习所需要的经费；社区还要支持每个年轻人辅导两个小孩的费用；如果社区由50个家庭组成，就至少要抚养30个青年和儿童，使他们潜心学习《托拉》等犹太律法。这被视

[1] 这段所引见《便西拉智训》，载前引书《圣经后典》。

为当时犹太社区的教育理想。

到了中世纪后期犹太启蒙改革运动兴起之后，犹太宗教教育的内容和形式都发生了重大变化，这在后面还要详述。

二、作为教科书的《旧约》

民族的始祖往往被神化为有高深智慧和有特殊才能的人。的确，民族始祖身上总有一个民族引以为豪的品性，否则怎能被本民族尊为始祖呢？尤其是古代许多文明成果的产生均无法查考，将文明成果以及民族特征附丽于始祖身上是可以理解的，更何况有神话与传说加以想象和烘托。

有些学者在追寻犹太人生产技能的发端时找到了摩西或比撒列，另一些学者在探究犹太教育的鼻祖时则寻根到了亚伯拉罕。不仅有人称亚伯拉罕受过良好的教育，而且有人断言是亚伯拉罕将算术和天文学知识传授给了埃及人，因为在此之前，埃及人并不了解这些知识。[1] 应该说，在公元前1000多年，还谈不上现代意义上的教育。原始文化处于混沌未开的状态，难以分门别类。所以，亚伯拉罕接受教育一说，多半是推测。至于两河流域各民族之间的文化相互影响倒是有不少依据。犹太民族在形成之初，受埃及文化与巴比伦文化的影响，这是许多学者研究的结论。雅各的儿子约瑟从小被妒忌的哥哥们卖与外邦人，后来约瑟成为埃及的宰相，接受的教育是外族人的。就拿领犹太人出埃及的摩西来说，从小被埃及法老的女儿收养，是在埃及后宫中长大的，受的是埃及文化的熏陶。但摩西却是犹太文化早期的杰出代表。可见民族之间的差异并不妨碍不同文化之间的交融。

---

[1] 保罗·克里茨曼（Paul Kretzmann）《犹太教育》（Education among the Jews），波士顿1919年版，第14页。

要探究犹太的教育，《旧约》是一个必不可少的出发点。这里着重讨论作为教材的《旧约》与犹太教育的紧密关系。在成文的教材形成之前，那些在社区中、家庭中口头流传的神话故事、传说人物、历史事件、民歌民谣便成了古代每一个民族对下一代进行教育的主要内容。对犹太民族来说，《旧约》既是宗教经典，又是教育杰作。《旧约》是古代犹太民族关于世界与人类起源和本民族形成与发展的传说，包括先知们的故事和他们对于犹太民族重要历史人物与事件所作的思考，以及诗歌、智慧书、戏剧故事的汇集。在正式集成为《旧约》之前，这些内容先是口头流传，后来有一些零星的记载，最后在公元1—2世纪形成为正典。在长达1000多年的口头流传过程中，《旧约》事实上成了犹太民族关于本民族的历史文化、宗教信仰、思想观念、伦理规范、生活习俗的综合教科书。虽则是口头流传，不取教科书的形式，但其包罗万象的内容和通俗易懂的记述方式，事实上成为犹太人从小接受教育的最好的教科书。

《旧约》的内容极为丰富，堪称古代犹太文化的百科全书。对耶和华至高神的笃信与虔诚，对摩西律法的知晓和信守，对犹太历史和伟人的反思和崇敬，对世俗生活中的“必须”和“禁忌”的遵循和规避，对生产技能与动植物知识的简介和普及，便成了早期犹太教育中的基本内容。《旧约》还探索世界的本原与人类的起源、人与上帝的立约、人与世界的关系等哲学问题。《旧约》中丰富的诗歌、箴言、智慧故事是古代犹太文学的宝库，表达了犹太人丰富和深刻的感情思想，激发了犹太人奇丽和深邃的想象和智慧。犹太人从小就是在《旧约》营造的氛围中成长的。即使在近现代，犹太各级教育的课本，仍然少不了《旧约》中的章节选录，就像我国各级教育的课本，仍然不能没有四书五经的选录内容一样。

除了《旧约》，古代犹太人还有一些“书”，它们同样成为犹

太人在古代的教科书。如“约书”和“十诫”，就值得在此一提。摩西所说的“约书”既然是书，是否真有“书籍”的形式，不知其详。倒是写着十诫的“法版”(Tables of the testimony)却可以推想为抄写或刻写文字的石板。这可以称之为犹太人最原始的书。所谓的“约书”(Book of the covenant)，其形式极可能就是这种式样。这里还提到摩西“将约书念给百姓听”，这种当众宣读上帝律法的形式，既与宗教领袖向会众布道的形式相似，也与教师向学生读讲课文相似。或者可以说，犹太始祖向百姓宣讲律法的同时兼有宗教与教育的双重功能。

还有些远古的“书”已经失传，但《旧约》中对它们有所提及。其中如《雅煞珥书》(Book of Jashar)，又称《耶述记》或《义士书》。《约书亚记》第10章中说：约书亚为大获全胜向上帝祷告：“日头啊，你要停在基遍；月亮啊，你要止在亚雅仑谷”；于是日头停留，月亮止住，直到以色列人将敌人杀个干净；“这事岂不是写在雅煞珥书上么?”《撒母耳记下》第1章中说，大卫作哀歌吊扫罗及其儿子约拿单，并吩咐将这哀歌来教导犹太人：“这歌名叫弓歌，写在雅煞珥书上。”[1] 由此可知，当时的确有《雅煞珥书》，专门记述古代犹太勇士事迹。该书在教育下一代中发挥了很好作用，大卫为扫罗父子写的悼词一直是犹太儿童读书的教材，到希腊化时期，犹太儿童仍在诵读这篇悼词。《塔木德》称《雅煞珥书》是“亚伯拉罕、以撒和雅各的书”，但没有更多的说明。该书已无从考证，估计其内容已融入《旧约》之中了。

《民数记》第21章第14节中提到《上帝的战记》(Book of the Wars of Yahweh)一书。这到底是怎样一部书，引起了后来许多学者的探究。从字面上看，《上帝的战记》是对于犹太民族在上帝

1 《旧约·约书亚记》第10章第12-13节，《旧约·撒母耳记下》第1章第17-18节。

指引下取得战争胜利的记载，时间大约在约书亚领导犹太人入主迦南那个时期，内容可能只与旧约前五篇有关。犹太学者认为，该战记是诗歌形式的编纂集。这部书到底有多长篇幅一直没有定论。有学者认为，包括14节；另一些学者认为，有15节；还有一些学者认为，有17－20节，还有一首长达27－30节的诗。大多数学者经研究认为，《上帝的战记》确实是一部完整的书，但因某些原因未能保留下来。至于该书内容，不排斥已并入《摩西五经》的可能性。

远古时期犹太民族已经失传的书还有两种，它们是《犹大王编年史》（Chronicles of the Kings of Judah）和《以色列王编年史》（Chronicles of the Kings of Israel）。在《列王纪上》中对它们都有所提及。前者被提到15次，后者被提到18次。有人推测这两种书是希伯来民族南部犹大国和北部以色列国所有在位的国王的编年大事记，而《列王纪》则是以它们为基础撰写的。《列王纪》中，犹大国王有五位没有具体提及，以色列国王有两位没有具体提及。这可能是《列王纪》对编年史有所删节的结果。

综上所述，《雅煞珥书》、《上帝的战记》、《犹大王编年史》、《以色列王编年史》都是犹太民族的重要典籍。尽管失传，它们的内容与《旧约》中的有些篇章关系密切，很有可能在内容上有所重合。既然在《旧约》中已经对它们有所记述，失传的损失便不算太大。这或许也是古代犹太民族只留下一部大而全的《旧约》的一个重要原因。从这个意义上说，《旧约》确实是古代犹太民族的一部百科全书式的大书。在以后几节中，我们可以知道，犹太人的家庭教育、学校教育、社会教育无一例外都从《旧约》中选录有关内容作为教材。一些祭司、拉比、学者还专门为《旧约》或其部分篇章加写注释，以便于各种学校教育的需要。有些研究《旧约》的专著则成为拉比学院或圣经学院的教材。

到公元500年前后编定了口传律法总集《塔木德》，犹太人的

学习又有了新的通俗教材。对于进入波斯帝国、罗马帝国等欧亚各地的犹太人来说，作为正典的《摩西五经》的律法原则要作新的阐释，口传律法正好顺应了这种需求而进入犹太人的宗教、学习、教育等各个领域。《塔木德》在精神上与《摩西五经》一脉相承，是犹太律法在新时期的发展与补充。

二、犹太会堂的教育功能

从现存资料中，犹太人最早的学校出现在希伯来王国所罗门执政时期。王国定都耶路撒冷，不仅建起了王宫，而且建造了第一圣殿，圣城成了犹太民族的政治与宗教的中心，带动了诸如商业、技艺等各业。为了培养宗教和技艺方面的急需人才，便办起了"先知之子"学校。虽不能确定其存在的具体形式，但从当时的情况来看，很可能附属于圣殿，这样不仅能通过圣殿宗教活动来集资征捐解决办学资金，还可以由祭司、先知们担任教师以发挥其所长。他们向学生传授律法、祈祷式、反省、冥想和拜祭等仪式，以及讲解自己体悟出来的进人神境的奥秘。此类学校后来也出现在耶路撒冷以外的一些城市，以满足各地宗教活动对祭司和先知的需求。[1]

当南方犹大国亡于新巴比伦的铁蹄后，犹太人面临传统被中断、民族被同化的危险。所幸的是身为囚徒的犹太人并没有忘记犹太律法和犹太圣殿，他们创立了犹太会堂（Synagogue）以代替被毁的圣殿，整理出《摩西五经》以代替不知去向的约柜，犹太会堂这种宗教活动的组织形式由此产生。《摩西五经》这种成文的犹太律法成为宗教的正典，不仅对犹太文化传统与宗教信仰的继

[1] 参见张和声《早期犹太教育浅述》，载潘光、金应忠前引书：《以色列·犹太学研究（1990）》。

承和发扬至关重要，而且开辟了一种社会全民教育的新形式。

当犹太人结束巴比伦被囚的岁月，重新回到巴勒斯坦时，犹太会堂的组织形式和《摩西五经》的书面文本也带回了故土。祭司以斯拉重新颁布法令，向人民宣读《摩西五经》，敦促百姓遵守犹太的节期和习俗，不惜与异族妻子断绝夫妻关系以维护民族血统的纯洁性。约稍后于这个时期，犹太会堂内开始设立小学，让儿童在小学中学习，得到律法上的启蒙。会堂不仅有手抄的《摩西五经》，还设立图书馆。这些用羊皮纸抄写的书籍成了儿童和成人学习犹太律法和历史知识的教材。

在教育上承担工作的一般是三类人员：祭司、先知、未来的祭司或先知。祭司主要在会堂和附设学校中进行律法的研究和教学。先知主要在社会和宫廷中宣传律法，他们关于民族、统治者前途的预言常常被后来的事件所证实，所以他们这些启示性的讲演成了全国舆论的热点，具有很强的教育作用。未来的祭司或先知是刚从学校中毕业的学生，经过一定考核能承担用希伯来语诵读讲解《摩西五经》的工作，可以派往各地的会堂或学校。

在约瑟福斯的《犹太古代史》(Antiquities of the Jews）一书中，提到公元前3世纪前后太巴列、该撒利亚、多珥等地的犹太会堂在犹太人生活中的重要地位。《塔木德》中明确说，巴勒斯坦地区有犹太会堂394座。[①] 从耶路撒冷圣殿或会堂的学校中毕业的青年学者，在各地会堂中工作一段时间后便成了祭司或先知，并在这些会堂附设的小学中担任希伯来语和犹太律法的教学任务。

公元前4世纪，在希腊文化的冲击下，不少犹太人运用亚兰语甚至希腊语，生疏了希伯来语，这给学习与讲解犹太律法带来了语言障碍。于是，凡培养诵读讲解律法的人才，便先要他们学习希伯来语。那些用亚兰语或希腊语讲解律法的祭司可以在以后

① 陈超南前引书：《犹太的技艺》，第256页。

发展成为学院(类似学习班)的机构中学习希伯来语，同时参加犹太律法的研究。这些机构通常设在会堂中。这样，犹太会堂不仅是犹太律法的研究基地，同时也成了学习希伯来语的场所。

随着希腊化程度的不断提高，鼓励学希伯来语无法与希腊语流行的趋势相抗衡。许多犹太人用希腊语在会堂中学习与讲解犹太律法。在这种现象最为突出的亚历山大，请了72位犹太学者，将希伯来圣经译成希腊文即《七十子希腊文译本》，不仅满足了熟悉希腊语言的犹太教徒的要求，而且还将犹太教中的概念与希腊思想中的概念进行了对照与融合，这使得希腊化程度较高的犹太人也能了解和学习祖先的律法和传统。

虽然很难说当时到底有多少犹太会堂使用《七十子希腊文译本》，但犹太会堂成为犹太民众公共祈祷和学习的中心，却是确定无疑的。人们在会堂中宣读、听讲、研究《旧约》，会堂仍然是犹太教育的主要场所。公元1世纪的巴勒斯坦有一个从初级到高级的教育机构网。初级教育是小学，可以设在会堂内，也可设在会堂外，主要教育儿童学习读书识字的基础能力。青少年入中级专门学校，学习犹太宗教文学，青年则入类似学院的高级机构，它们往往设在会堂内，或由会堂的祭司与学者主持，青年学生在他们的指导下学习与研究律法。

在犹太会堂所办的高级教育机构中，聚集了相当一批虔诚的犹太人，他们恪守犹太教信仰和传统，被称为哈西德人(希伯来语“虔诚”之意，见前注)。他们与亲希腊的倾向展开论争和斗争，而教育青少年一代便成了他们这种努力的重要方面。哈西德人当时并没有形成后来的哈西德派，他们是否与以后的法利赛人有直接关系，也缺乏具体相关的材料。法利赛人作为犹太教的一个教派竭力维护犹太律法传统。由于他们具有丰富的学识、知识和智慧，在犹太会堂的地位不断提高，有取代世袭的祭司阶层的趋势。他们崇尚理性的生活方式，力求启示和指导学生恰如其分地

生活。

如何既坚持《摩西五经》中的律法原则，又不脱离当时犹太人的处境，这是维护犹太传统文化的关键问题。法利赛派中的些文士认为，上帝在对摩西口授律法时，有些内容未能记录下来，它们是口传律法。这为法利赛人将《摩西五经》的原则精神与当时犹太人生活实际结合起来提供了机遇。他们研究与编纂口传律法，使古代书面律法具有现实生活的适用性，在希腊化的环境中维护了犹太的文化传统，也为当时的犹太教育提供了适时的教材。有学者认为，法利赛人是民族文化遗产的卫士，"犹太教育史是与他们学术上的成就紧密相联的"①。

第二圣殿被罗马人烧毁标志着犹太人复国希望严重受挫。此后，切实可行的不是政治复国，而是维护犹太文化传统，特别是保持犹太教的宗教信仰。在罗马军队的屠杀中幸免于难的法利赛哲人和文士们，在约哈南·本·扎凯的领导下，于靠近犹大海岸的亚布内城继续从事犹太律法的研究。他们就是最早的犹太拉比。拉比本身就是"博学"的同义词。以后在巴勒斯坦与巴格达分别编纂的两部《塔木德》，成了拉比犹太教的经典。"塔木德"是"教学"的同义词。失去政治上独立地位的犹太人，通过各种形式的"教学"维持了民族与宗教传统的双重延续。

研究与编纂口传律法的拉比们是以学院为活动中心的。例如公元3世纪在加利利和犹大地区几个城市中，就有拉比的学术中心，后来便成了拉比学院。当时巴勒斯坦的犹太贤哲约书亚·本·莱维，在南部的吕大建立了学院。在后来的几个世纪中，拉比学院的地位不断上升，甚至与宗教领袖或社区领袖平起平坐，有的地区的拉比学院甚至代行社区领袖的职权。拉比学院培养出来的

---

① 纳坦·德拉比辛（Nathan Drazin）：《犹太教育史》（History of Jewish Education），巴尔的摩1940年版，第6页。

人才活跃在犹太社区所开设的学校与会堂中。在缺乏条件设立学校的犹太社区中，犹太会堂成为犹太教育得以继续进行的主要场所。在会堂中，会众通过听讲《摩西五经》和《塔木德》，参与会堂赞美诗的咏唱，得到一种广义的社会教育。

对于会堂的教育功能，M. 斯坦伯格曾有过概括："会堂是一种学习的场所，是一座犹太教的学校，为犹太儿童和成人提供教育；或者可以这样说，如果会堂不能作为正规的学校，那么可以说是学校的前身和支柱。"[1]

到了近现代，犹太会堂的宗教和教育功能得以保持和发展，但其内容和形式在不断变化，同时犹太会堂的文化乃至政治功能逐渐上升，这都是后话了。

四、教育体制和拉比学院

虽然最早承担教育责任的是犹太圣殿以及犹太会堂，最早的小学也是从会堂中诞生，但这个事实并不意味会堂之外就没有其他形式的学校教育。犹太会堂办小学受到社会上的欢迎，但无法满足众多学龄儿童读书的要求。在公元前1世纪，出现了会堂之外的小学。这些小学从识字、写字、读书开始，以启蒙教育为主。

这类小学产生了较好的社会效果，很有推广的必要。公元前75年，耶路撒冷犹太教公会颁布广泛实施初级教育的条例，规定犹太社区必须资助公共教育，家庭必须送儿童入学。到公元64年，大祭司贾希瓦·本·卡纳拉重申每个市镇都必须设立一个学校，供6岁以上的儿童就学。6—10岁的儿童在老师的指导下，先学文

[1] 米尔顿·斯坦伯格（Milton Steinberg）：《犹太教概要》（Basic Judaism），纽约1975年版，第150页。

字，后学希伯来律法的初步知识，以《摩西五经》为基本教材。卡纳拉大祭司这个规定取得了一定的成效，可以视为犹太正规学校教育开始的标志。

随着小学教育的开展，对于从小学毕业的10岁儿童来说，进一步的教育便成了实际的需要。有些城镇设立了专门学校，通常是律法学校，主要学习如何口述犹太律法。这种专门律法学校的学制1—3年不等，要学会用希伯来语背诵和讲述犹太律法。从专门学校毕业后，学生如很有才干或父母能支付教育费用，还可以到以著名学者命名的学校如"山迈之家"、"希勒尔之家"等继续深造。山勒、希勒尔两位贤哲在口传律法上很有研究。在他们的学校中，以书面律法的原则精神来研讨当时实际生活中的公正与诚实、道德责任等问题。希勒尔属法利赛教派，这派文士以服侍上帝不计报酬而著称，所以他的学堂不以贫富划线，向所有好学的青年敞开大门。

教学内容从书面律法《摩西五经》转向口传律法，是犹太教育思想发展的新阶段。其特点在于不拘泥于书面律法的字面意义，使人们在书面律法的内涵中发掘出数层含义，以适应不断变化的社会环境。有的学者还指出了另一个特点，即口传律法实现了从神的语言向"人的语言"的转变，这意味着犹太教育从宗教中心向社会中心的拓展。希勒尔的教义总结了希勒尔和山迈早期学派的教义，吸收了拉比们制订的典型案例和裁决集，以及法利赛派哲人与文士关于口传律法的思想成果。到3世纪，经犹大·海亲王审定，诞生了《密西拿》。后来又出现了对《密西拿》进行补充和诠释的《革马拉》，两者合并形成《塔木德》。从此以后，犹太教的圣卷不再是单一的《旧约》。《塔木德》与《旧约》一起构成了拉比犹太教的基石。犹太宗教生活从早期依赖于献祭崇拜转向依赖于人世间的道德行动和忏悔行为，进而使犹太教育重心从对神的虔诚向人世间道德转移，同时引起了犹太教育体制上

的变革。

拉比学院（Rabbinic Academy）的诞生是犹太教育体制变革的一大成果。在公元3世纪时，犹太人在遭受残酷镇压后学会了与罗马统治者和平相处。犹太人的族长被罗马当局认可为“王公”，享有某些自治特权。在犹大·海亲王领导期间，教长与拉比之间没有多少矛盾。随着拉比们对《密西拿》的解释以及把它运用于日常生活，拉比们开始在加利利等地建立独立的学术中心，其地位逐渐上升。起初是围绕个别哲人而建立的许多学术中心，后来逐渐相互联合而形成学院，以推动律法研究中的合作和辩论，这便是最早的拉比学院。到公元3—4世纪，巴勒斯坦一带已经建立了加利利、该撒利亚、齐波拉等学院。在巴比伦则有蓬贝迪塔、苏拉等学院。巴勒斯坦的拉比学院以加利利学院为代表，而巴比伦的拉比学院被统称为萨珊波斯学院。如前所述，《巴勒斯坦塔木德》和《巴比伦塔木德》便是这两个地区拉比学院研究犹太律法的成果集成。

值得注意的是，《塔木德》极少利用《旧约》，它把过去自上而下的上帝权威、自下而上的崇拜，转变成为对许多社会事物的广泛论述。人们在这种讨论式的论述中，不仅保持着与世俗生活的持续联系，而且能使后来的学习与研讨者在其中进行推理和思考。因此，以《塔木德》作为教材和对《塔木德》进行讲解和讨论，就具有了某种开放性。《革马拉》对《密西拿》所编纂的律例进行的评注，大部分采用对话形式，发问与回答、反对与反驳，驳斥与反驳斥，由冲突到一致，使学生从中得到思维方法的锻炼。这与犹太人善于辩论与思路敏捷的特点不无关系。

7世纪60年代，穆斯林势力已达到相当大的领域，巴比伦犹太人的社区领袖被阿拉伯统治者所认可。同时拉比学院的院长们对犹太社区的发言权越来越大，他们与社区领袖一起分享着犹太社区中的权力。苏拉学院和蓬贝迪塔学院在巴比伦以至在许多犹

太社区拥有很高的威信。9世纪后，在巴比伦和波斯一些地区的犹太社群中，已经将原先交给社区领袖的捐税上缴到了拉比学院。学院的首领甚至有任命法官的绝对权力。经过一段时间的反复，到11世纪时，社区领袖已成为一种荣誉职位，实权均在拉比学院首领的手中。

在拉比学院的全盛时期，学院是学者进行深入探讨研究的机构，也是培训年轻拉比的场所，各地的学生都前往苏拉学院和蓬贝迪塔学院求学，经过深造成为未来的拉比、法官、社区行政官员，拉比学院的权力因此得到了强化。此后，北非亚历山大、凯鲁万等地也纷纷建立拉比学院。

欧洲犹太人也以极大的热情从事《旧约》和《塔木德》的学习研究。10世纪时，在莱茵兰城市美因兹和沃尔姆斯、在法国北部的特鲁瓦和桑，已出现了拉比学术中心，学习与研究律法的气氛较为热烈。所罗门·本·伊萨克等学者对犹太人遇到的政治、律法、伦理等问题进行研讨，以新的演绎法和批评目光对《塔木德》的观点进行分析，还对《塔木德》添加注释和推敲某些含义。这些添加注释被称为“托萨福”(Tosafot)，实际上成了源于《巴比伦塔木德》但又适合法、德地区的《塔木德》。伊萨克将这些研究成果写入了作为当地犹太教育基本教材的《旧约》注释本和《塔木德》注释本中。尤其是后者，十分简洁明了，使就读于阿兹肯纳齐犹太社区学校的学生有了一本非常精炼的《塔木德》教科书。

14世纪时，波兰成了犹太人的移民热土，犹太社区规模很大。犹太社区自治机构选出管理委员会，负责向它的成员摊派上缴政府的捐税，确保基本教育的需要及其他需要。当地的拉比要经过选举才能担任，任期为三年，领取公职津贴。在波兰犹太人中仍然沿用初级到高级的教育体制。13岁以上的犹太青年才能进入塔木德学院学习。波兰犹太青年高级课程的核心仍旧是塔木德和拉

比经典 在17世纪的 一份文献上这样写道："所有学院里的学生都勤奋攻读《革马拉》、拉比的注释，以及托萨福……"[1] 到18世纪，拉比学院开始受到启蒙改革思潮的冲击。

1 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第481页。



第八章

文　艺

一、《旧约》定下崇高的基调

《旧约》与荷马史诗都是古代文化中的瑰宝。作为精神产品，它们各自积存着其创造者的信仰、理想、伦理、审美等观念的基本构成因素。只要将《旧约》与荷马史诗作一比较，希伯来与希腊两民族在审美观念上的差异之处便能形象地表现出来。的确，两民族在古代就开始崇信天神，但这趋同性是与差异性同时并存的。因为希伯来民族心中的上帝太具民族特色了。

大卫王对上帝的赞诗是这样写的："他赦免你的一切罪孽，医治你的一切疾病。他救赎你的命脱离死亡，以仁爱和慈悲为你的冠冕。他用美物使你所愿的得以知足，以致你如鹰返老还童。耶和华施行公义，为一切受屈的人伸冤。"[1] 在《旧约》中，美因与神意相连，融合了摆脱罪孽、救赎苦难、施行公义的要求，具有很强的精神内涵，宣扬在人的审美活动之上还有一种更神圣的美，这就是上帝的创造之美、至高之美、至能之美。《创世记》的开篇说："起初上帝创造天地，地是空虚混沌，渊面黑暗，上帝的灵运行在水面上。上帝说要有光，就有了光。"[2] 这就是犹太人心目中最崇高最伟大的美。

---

① 《旧约·诗篇》第103章第3—6节。

② 《旧约·创世记》第1章第1—3节。

希腊民族的主神宙斯除了具有神的至尊和伟力之外，还具有男人身心上的强健、勇敢、机谋、多情、高雅。希腊民族的爱与美之神阿佛洛蒂忒除了具有神的完美和典雅之外，还具有女人身心上的妩媚、温柔、美妙、可爱、纯洁。这些神是人的理想，是人的提升，表现了希腊民族崇尚的和谐之美：心灵与肉体的和谐，理性与感性的和谐。在总体上看，希腊雕刻众多杰作表现了和谐之美的境界，是和谐之美的理想的一种外化。

然而，希伯来民族的神却很不相同。耶和华，是开天辟地、创造人类的上帝，是与人订立约法的上帝，是给人类以信仰、伦理、秩序的上帝，是指引人类在罪孽中进行救赎、在苦难中完善自身的上帝，是把犹太人作为"特选子民"的上帝。希伯来民族的上帝完全是精神性的，是自有永有的，无所不在，无所不能的，是公正公义的。总而言之，希伯来的神是至上、至高、至尊、至善、至能的上帝，黑格尔说过："神是宇宙的创造者，这就是崇高本身最纯粹的表现。"[1] 开天辟地与创造人类，这是何等崇高的创造，是崇高的峰巅之举。崇高是不同于优美的另一个审美范畴，常常表现为自然界的巨大体量与惊人的奇观，但更多的是精神上的精深博大。希伯来民族崇尚的上帝，最具崇高的品格。这是一种无身无形的纯粹精神的美，一种赋予人类历史使命的美，一种在道德上完善自我的美。

犹太人以崇高为主的美学观念对犹太文艺活动和文艺作品产生了巨大的影响。这也是犹太人严禁制作偶像进行崇拜的重要原因。在《出埃及记》第20章第4节、《申命记》第5章第8节、第4章第16—18节中，都以极为严厉的口吻为犹太人定下了必须执行的一条重要律法："不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象，仿佛上天、下地和地底下水中的百物，不可跪拜那些像，也不可

[1] 黑格尔《美学》第1卷，商务印书馆1979年版，第90页。

侍奉他，因为我耶和华你的上帝是忌邪的上帝。”

在犹太律法中，雕刻偶像并加以跪拜是一种邪恶。这必然会导致在信仰上对上帝的背叛。在审美上，这也不符合犹太人对崇高的追求。因为上帝的崇高与伟大来自“上帝即自有永有”的观念，它无法具体化为一种寻常的形象。公元3世纪时雅典学者朗吉弩斯说：崇高的来源“第一而且是最重要的是庄严伟大的思想”。从这个角度出发，我们便能解释这个事实，即在一个很长的历史时期中，犹太人对具象艺术和再现艺术抱否定的态度，所以难以列举古犹太民族的具象艺术作品。人们一直在讨论，在完整的意义上是否确实存在着能与古希腊艺术相提并论的“古犹太艺术”。肯定的观点拿不出充足的理由，否定的观点又无法否认古代犹太人的各种艺术活动。作为艺术的民族，谁都无法与古希腊民族相比。同样我们可以说，作为宗教的民族，谁都无法与古犹太民族相比。但不能因这些鲜明的民族特点得出两者之中谁没有宗教活动或艺术活动的结论。

为了崇拜以及开展宗教仪式，为了居室的装饰和个人的仪容，犹太人不断地利用各种场合创造了各种感性形象来进行审美活动。例如，犹太妇女使用金银饰品可以追溯到客居埃及那个时期。即使对上帝的崇拜，也不全然否定美化与装饰。从出埃及时设立的帐幕，大卫王时期的圣殿，乃至“巴比伦之囚”结束时的会堂，都可以找到不少审美装饰的例证。犹太祭司常常使用一句名言：为了遵循宗教的礼仪教规，上帝应该用美的东西加以“修饰”。这话是从《出埃及记》所说的“这是我的上帝，我要赞美他”中引发出来的。其实，这类言论是对“不可雕刻偶像”这条律法的必要补充，它们成了犹太人从事某些具象艺术活动的依据和辩词：即使运用美的修饰，常常是加强上帝的崇高。

其实，从禁刻偶像的律法上下文来看，准确的含义是不准对人或动物的刻像进行崇拜。至于不用于崇拜目的的造型艺术能否

允许，《旧约》中没有更明确的说明。因而，犹太人一般不去冒这种违背律法的风险。但是，考古发现了一尊公元前9世纪的泥塑，它再现了当时犹太人糅面粉的姿态和糅粉盆的形状，简朴拙陋的形象中不乏浓厚的生活气息。类似的作品不多，堪称艺术珍品的更几乎等于零。这就使得“存在古代犹太具象艺术”这个主张难以获得充足的证据。

犹太律法禁刻偶像的强硬态度还与犹太人的周边环境有关。整个古代时期，犹太人所处的环境并不宽松平和，战争此起彼伏，尤其是强大民族对犹太人的地盘一直虎视眈眈。这些民族都崇拜偶像。为了保持民族的独立与生存，犹太人不仅要捍卫自己的宗教律法，而且在文化艺术上也有必要维护自己的艺术传统和审美观点。这是我们理解以后犹太人对造型艺术所持态度的一个重要因素。第一圣殿被毁时，犹太人近乎疯狂地反对任何形象的艺术，这是因民族的对立与宗教的分歧加剧而引起的。但在后来的希腊化时期，犹太人改变了直接反对希腊统治者的强硬立场，对造型艺术的态度也随之趋向宽容。那时，邻近民族中因宗教原因开展了破坏圣像的运动。然而，作为古代圣像坚决反对者的犹太人却没有给予任何响应。相反，有些犹太人却在墓地的石棺上开始雕刻形象，开始雕刻简单的人或马的形象，后来发展成人头浮雕。另外，在中世纪西班牙的希伯来圣经手稿中，对圣地描绘里没有出现人物及动物形状；但在拉丁文的圣经手稿中，居然在圣坛上画了一只绵羊。[①] 这些小转变并不意味着犹太人对具象艺术的全面开放，只是犹太人迈向具象艺术的漫长过程中的一小步。

整个古犹太时期，平淡无奇的造型艺术与成就斐然的诗歌艺术形成了强烈的反差。犹太人不缺乏艺术才华。既然律法那样深

---

① 耶路撒冷希伯来大学（The Hebrew University of Jerusalem）：《犹太艺术中心简报》（Center for Jewish Art：Newsletter）1998年第14期。

入人心，造型艺术之路不通，诗歌便成了犹太人倍加关心的领域。《旧约》中的《诗篇》集录了从统一王国时期到巴比伦囚虏归回时期的诗章150篇。其中以祈祷、赞颂、朝圣、训诲为主，以诗歌形式表达了犹太人民对上帝的崇敬、虔诚、赞美、遵循之情。它们在审美上大都具有崇高的品格。尽管《旧约》中的《雅歌》赞美了生活中的爱情，十分感人，但只有8个诗章，无法与《诗篇》等量齐观。

以崇高为主的审美观念在古代犹太音乐和舞蹈领域中也表现得十分突出。在《旧约》中关于音乐舞蹈的记载大多数与崇拜上帝有关。中世纪之后，与日常生活关系密切的犹太音乐舞蹈有所发展。但作为一种根深蒂固的传统，崇高的审美特征始终在犹太艺术中占据主导地位。

二、文学：圣经、圣书、圣诗

一部《旧约》，作为犹太教的宗教"正典"已为世人公认。但如果把《旧约》作为文学巨著，同样引起了人们广泛的兴趣。从文学角度分解《旧约》，可以分出神话、传说、史诗、史传、小说、戏剧、宗教诗、抒情诗、智慧文学、先知文学、启示文学等不同类型。

神话与传说以上帝创世造人、伊甸园中亚当与夏娃的诞生与被逐、全球洪水与诺亚方舟保全人类和生命为代表。史诗以亚伯拉罕、以撒、雅各和约瑟等犹太始祖的故事以及摩西率领犹太人出埃及为线索。史传文学以叙事文学的形式记述了犹太人进入迦南、建立国家、国家覆灭整个过程中的重要人物和重大事件。小说可见《路得记》、《约拿书》和《以斯帖记》等篇。戏剧在《旧约》中较为单薄，有些学者认为《约伯记》可以作为典型。《诗篇》、《哀歌》和《雅歌》，以及见于各篇的诗歌，是宗教诗和抒情

诗的代表。智慧文学集中在《箴言》、《约伯记》和《传道书》中。犹太先知以赛亚、耶利米、何西阿、阿摩司等人在内忧外患的严峻时刻，发表了慷慨激昂、忧国忧民的演说和预言，构成了先知文学的基础。启示文学在《旧约》中仅见《但以理书》。由于先知们对未来的预言并没有成为现实，先知文学已无多少吸引力，于是采用象征手法指点前景、用异象或幻象喻示未来的启示文学便应运而生。启示文学在公元前2世纪成为犹太文学的主要样式。

在将《旧约》作文学样式分类的基础上，我们来分析这些文学作品的基本特征。

首先，积淀着深厚的历史传统因素。在近代以来两河流域一带的考古发掘和测定中，有相当多的地名和历史陈迹可与《旧约》中记叙的内容发生联系。人们惊奇地发现《旧约》具有许多与犹太民族史吻合的"历史投影"。古代伟大的史诗无不具有故事情节性和历史真实性两个因素。荷马史诗以故事情节引人入胜，而《旧约》则以历史真实见长。意大利学者维柯说："各民族所有的历史全部从神话故事开始，而神话故事就是各异教民族的一些最古老的历史。"他认为，《旧约》中的历史比其他流传下来的世俗历史都古老，"因为它详细地记载了一段八百多年时期的家族父主统治下的自然体制，也就是家庭体制"。① 将《旧约》作为犹太正史是不妥当的，但作为历史性文学作品来阅读，却大有好处，因为它用叙事、抒情、教谕、描绘等众多形式展现了古代犹太人的历史轨迹、宗教信仰、生活习俗、思想情感、聪明才智、胜利的喜悦、失败的悲哀。这些血肉丰满的生动内容是一般历史著作所缺少的。

其次，文学与宗教的结合。如果说，文学与历史的结合在古代一些著名的史诗中比较多见，那么，以自己的文史典籍作为宗

---

① G. 维柯：《新科学》，人民文学出版社1986年版，第43、93－94页。

教信仰正典的民族却仅上犹太民族一家而已。犹太民族关于天地开创、人类诞生、万物出现的传说与神话就直接与他们宗教信仰中的上帝发生联系了。对上帝的崇拜与虔诚从此一以贯之，一直延续至今。上帝的品性在整个漫长的历史过程中有过一些大同小异的变化，例如，耶和华上帝是否与人同形同性，不同时期有不同的说法。但世上像犹太民族那样从远古到现今自始至终崇信同一个上帝的民族是不多的。佛教诞生的时间在公元前6世纪，但佛经与佛教文学相结合的完美程度是无法与《旧约》相提并论的。《旧约》确实是一本将古代神话、传说、史诗、小说、诗歌等文学经典与宗教正典熔为一炉的伟大著作。

再次，富有精神内涵和思想深度。犹太民族是一个重视宗教信仰、律法道德、智慧思考的民族。在《创世记》中所涉及的天地生成、人类诞生和万物起源的问题都是哲学上的重大命题。但犹太民族却是在诗性语言中、在故事的讲述中娓娓道来，不用逻辑的推理，也没有抽象的空论，却同样把人们吸引到了这么一个精神境界去思考世界上这些形而上学问题。在希腊化时期，斐洛等犹太学者运用希腊哲学分析《旧约》中表层记叙背后的多层意义，指出许多故事其实是深层理性的一种比喻。这是对旧约文学深层涵义的开掘。在最古老的典籍中，一些民族突出表现出或天真烂漫，或勇猛粗野，或幻想奇特的色彩，而犹太民族则表现了一种难得的虔诚，即对至高神上帝的虔诚。"诗性伦理从虔诚开始，虔诚是由天意安排来创建各民族的，因为在一切民族中，虔诚是一切伦理的、经济的和民政的德行之母。"[1]由此我们不难理解《旧约》中那么多的律法规定，从著名的"十诫"到摩西在《申命记》中关于律法的三次总结性讲话。这些律法内容如此丰富，以致犹太人把《旧约》前五篇称为"律法五卷"。犹太民族对智慧情

---

① 维柯前引书：《新科学》，第236页。

有独钟，常用格言、谚语、讽喻、寓言来总结生活各个领域的经验、规矩、准则，训导人们的言行，启迪人们的智慧。从精神的深度和广度这个意义上说，《日约》是以文学语言书写的古代犹太思想发展史和精神文明史。

拉比文学（Rabbinic Literature）是犹太文学史上的又一个高峰。巴勒斯坦和巴比伦两地的犹太学者、哲人和拉比们发展了口传律法。他们的著作整理、概括、收集了公元2世纪以后五个世纪的伦理教义、寓言、箴言、传奇和民间传说。拉比们的作品包罗万象、内容庞杂，涉及了宗教、律法、教育、生活等各个领域。将拉比著作称为文学主要是指它们具有文学性。尤其是《巴比伦塔木德》，内容广泛、文字优美，其中前半部，即《密西拿》，使用纯正和有力的希伯来文写成，被人们认为是“这一时期文学和法学的伟大著作”。[1] 正因为如此，《密西拿》并不单纯是一部法典，而是一部广泛讨论犹太人行为规范的文学性圣书。《米德拉西》是另一部重要的拉比文学作品。尤其是《亚加达米德拉西》，源于犹太会堂和学院中的说教，涉及不少非律法内容，并吸收了许多轶事和传奇，具有通俗的特点，成为犹太儿童家庭教育的必备读本。因此有的学者认为：“‘米德拉西文学’作为一个整体证明是古代拉比中高妙的宣教艺术，它是重塑拉比犹太教之基本神学的主要源泉。”[2]

诗歌领域吸引了不少有才华的犹太作家和学者。他们继承了《旧约》中赞美诗、祈祷诗、忏悔诗、抒情诗的传统，表达对上帝的崇敬与赞美之情、摆脱苦难与获得解脱的愿望、对幸福和平生活的向往。在《塔木德》主宰犹太文化的时期，虽然一些犹太知识分子越出了拉比教义的范围，把兴趣扩展到自然科学、哲学、语

---

[1] 埃班前引书：《犹太史》，第115页。

[2] 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第274页。

言学和诗歌的领域，但没有留下像样的诗歌作品。但在10世纪以后的西班牙塞法迪犹太人中，却涌现了一批杰出的诗人。例如，前面多次提到的在格拉纳达任宰相达30年的纳格雷拉，就曾创作过一些优秀的希伯来诗歌，其中一部分是歌颂他统率当地军队获得的军事胜利。还有中世纪最伟大的犹太诗人犹大·哈列维，他的诗歌涉及世俗和宗教的各个主题：酒和友谊给人的快乐，爱的热情，自然的美，礼拜日的高尚含义。他还创造了一种很特别的缅怀锡安的诗歌体裁。在一首诗中他这样写道："我的心在东方，我处在西方的底层。我的食物原本无味，它怎会变得香甜？当罗马人占领了锡安，而我戴上了阿拉伯人的镣铐，我怎能兑现我的保证和誓言？"这首诗后来成为号召犹太人民返回圣地的著名诗篇。有些学者认为他缅怀锡安的诗将圣地的荒凉与怀念的华美形成强烈的反差而具有特殊的犹太风格。

此后兴起的意第绪文学同样具有强烈的宗教色彩，这在前面已提及。到了近代启蒙改革运动以后，犹太文学在保持宗教传统的基础上才表现出日趋鲜明的现实主义。

二、音乐：圣乐、圣歌、圣舞

《旧约》为我们提供了古代犹太音乐的宝贵资料。《创世记》中提到，犹八是"一切弹琴吹箫之人的祖师"。《民数记》中谈到号角及其功用，称这些用银锤出的号角是"用以招聚会众，并叫众营起行"的；它还用于战争和祭献活动："与欺压你们的敌人打仗，就要用号吹出大声"，"在快乐的日子和节期，并月朔，献燔祭和平安祭，也要吹号"。《历代志》记载，当大卫把约柜运至耶路撒冷时，一路上伴随着音乐与歌舞："大卫和以色列众人在上帝面前用琴、瑟、锣、鼓、号作乐，极力跳舞歌唱。"据传大卫在音乐上很有才华，从小就学会弹琴和吹笛，扫罗遇到烦恼时，便叫大卫

弹琴调节心情。

古代犹太音乐具有很强的实用性和宗教性。犹太宗教场合常用音乐加以配合，需要有专门的乐工。乐工多由利未支派人担任。大卫王时期，利未人分为圣所中祭司的助手、士师、守门人和乐工四部分。《历代志》中提到："大卫吩咐利未人的族长，派他们歌唱的弟兄，用琴瑟和钹作乐，欢欢喜喜的大声歌颂。"在《以斯拉记》和《尼希米记》中提到，在巴比伦囚禁生活后重返故国的有音乐人才，如"歌唱的人中有以利亚实"，由此可以推测在第一圣殿后期的犹大地区已有以音乐为业的人。出土文物也可以证实这一点，亚述王西拿基立曾立过一块六角形的泥柱，上面的铭文记载他于公元前701年攻打犹大国，犹大王希西家称臣纳贡，在奉献之清单中有男女音乐人员。

在巴比伦囚居期间，早期犹太会堂的宗教活动也少不了音乐，所需奏乐人员仍在利未人中培养和挑选。利未音乐人员在巴比伦还被迫加入宫廷乐队，或演奏作乐，或奏军乐鼓舞赴战场的士兵。巴比伦宫廷乐队中的犹太乐工后来便组成了返回耶路撒冷的圣殿乐队。乐队基本由弦乐器、钗钹，及人数较多的合唱队组成。乐队绝大多数时间为宗教崇拜、国王加冕、庆祝胜利演奏，少有资料提及民间音乐活动。

古代犹太资料提及的犹太乐器有十多种，主要使用的有钗钹、铜铃、响铃、瑟、琴、笛、长号。这些乐器在两河流域一带被广泛使用，根据不同场合进行组合。例如弹琴与鼓瑟合作最为常见。考古出土了一只公元前1000年的陶质香炉，上面饰有4—5个人物形象，分别在弹奏琴、鼓、钹、双管笛，这可能是另一种组合。古希腊使用七弦琴，犹太人多用三弦或六弦琴，在古犹太的硬币上铸有这种琴的形象。《旧约》中多次提到的号角，经学者研究认为应分两种，一种主要用于军事、王事和圣事，另一种主要为民间使用。为了加以区分，第一种称号角，第二种称号筒。

希腊化的推行使整个西亚北非地区普遍重视音乐。各地出现了不少剧场、竞技场、杂耍场，音乐也随之兴旺起来，不仅有专门的音乐演奏，还出现了为其他表演制造气氛的音乐助兴。在约瑟福斯的著作中提到希律家族曾经组织过音乐竞赛。音乐的兴起成为哲学家与学者常常讨论的议题之一。音乐的审美形式及社会功能经学术讨论引起社会更多的关注。就在一般民众热衷于器乐演奏所产生的热闹气氛时，有文化教养的人却欣赏优柔情调的音乐。而不少犹太人则改变了热爱器乐的传统态度，全力发展“圣咏”音乐，也就是无须器乐伴奏的圣经经文的吟唱。圣咏音乐实质上是将音乐的器乐、音调等形式因素大大压缩甚至取消，把注意力集中于唱词内容的本身。

第二圣殿被毁的一个直接的后果是原先在圣殿中进行的崇拜仪式和相关音乐活动被取消。擅长韵音乐的利未人没有用武之地，只能离散而去。犹太会堂取代圣殿成了犹太人宗教活动的主要场所。但这些较为分散、规模不大的会堂没有供养乐工的必要。后来，拉比犹太教干脆不准在会堂中使用乐器。因此，犹太音乐走向了严格的声乐艺术。不能说器乐此后进不了会堂，但在近代之前相当长时期里犹太音乐的主潮在于圣咏却是不争的事实。无伴奏的圣经经文的咏唱成了会堂活动的一种重要形式，这也与犹太民族一贯重视圣经的精神内涵是一致的。

利未人的器乐演奏过去主要与祭献动物的宗教活动相联系，在圣所或圣殿中造成一种离开地面升腾向上的氛围。这是一种抽象而超验的音乐。圣咏却有所不同，它把外部的仪式心灵化，也就是说在吟唱歌词时以内心去与上帝交会。在与上帝的交会中，教徒可以在一个较广泛的天地中把自己个人的感恩、喜庆、悲痛、悔悟等各种感情直接在咏唱中表达出来，无须借助过多的仪式及别人的器乐演奏。所以，圣咏是一种主观感情色彩较多的音乐。起初，会堂圣咏时在会众中推定一位领唱者，他可能是某个拉比或

长者，也可能是音乐上有专长的人。后来，领唱者多为才能出众的歌手，他们成了职业领唱者。每个犹太集居点或会堂中一般都有自己的圣咏领唱者。

既然圣咏是适合广大会众以说唱圣经经文的要求而发展起来的，那么在音调上就不能过于复杂，难度大的吟唱形式自然地不为会众接受。赞美诗为会众所熟悉，配上通俗唱的吟唱形式很快便流行起来。赞美诗的歌唱形式便成了圣咏的主要组成部分。这些赞美诗歌曲以简单的曲调形式和祈祷般的语调，反复多次地咏唱以配合圣经的阅读。这种圣咏的基本格调为各地犹太会堂中的圣经歌曲提供了原型，所以具有较明显的趋同性。不仅如此，犹太会堂的圣咏形式对当时刚刚发展起来的基督教教堂音乐也产生了很大影响。赞美诗歌曲也是基督教音乐的一个重要方面。

平淡简单的吟唱圣经有利于会众专注于圣经内容本身，但总有过于呆板的缺点，使会众感到乏味。于是从中又发展出歌手与会众在咏唱中的分工。这便是赞美诗应答式吟唱。根据《塔木德》的记载，咏唱班的领唱者与会众轮流唱全句或半句。有时将某一诗句处理成迭句，当领唱者唱摩西的赞美歌："我要赞美你上帝"，会众便接着再重复唱该诗句。也有这种情形，领唱者唱诗句，而会众则插入"哈利路亚"这个对上帝的赞美语，这种唱法一直延续到近现代，甚至可以在基督教教堂中听到类似的唱法。

虽然会堂音乐排斥了器乐的运用，但在实际生活中，犹太人仍然热爱器乐，用来伴唱和伴舞，用得最多的是鼓、笛子和长颈的琴。在耕种、拉纤、编织等劳动中有不少劳动歌曲。在小旅馆、集市和其他热闹场所，不乏娱乐的歌声和乐器的演奏。但是严肃的拉比对音乐的娱乐性十分警惕，当波斯萨珊王朝的统治者把音乐作为享乐生活的一部分时，犹太拉比反其道而行之，有人还试图禁止音乐。但民众对音乐的态度并没有受拉比太多的影响。如婚礼中器乐演奏和应答式的歌唱越来越受欢迎，使犹太社区的领

导人也开始鼓励婚礼的音乐助兴，以致一些拉比后来也改变了对音乐的严肃态度。

受不准刻绘偶像加以崇拜的戒律限制，犹太造型艺术的发展断断续续，极为缓慢。相比之下，舞蹈却较为活跃。在希伯来文中有 11 个动词与舞蹈有关，大大超过有关美术的动词。《耶利米书》记载上帝的话："以色列的民哪，我要再建立你，你就被建立，你再以击鼓为美，与欢乐的人一同跳舞而出"；又提到犹太人在悲哀时也跳舞："我们心中的快乐止息，跳舞变为悲哀。"[1]

从圣经以及其他资料来看，犹太舞蹈可分为胜利舞、敬拜舞、节日舞、求爱舞、婚礼舞等。旧约中记载了运送存放法版的约柜时，犹太人与大卫王便"作乐跳舞"，表示对耶和华的崇敬。散居生活开始之后，一些犹太社区的领导人和拉比考虑到环境安全因素禁止了一些舞蹈，只保存了婚礼舞蹈和安息日舞蹈。直到 16 世纪，婚礼舞还相当传统。一份材料提到，在以舞蹈向新娘祝贺之后要跳诫条舞，跳时规定男人只准与新郎跳，女人只准与新娘跳，颇似中国古代的"男女授受不亲"。在安息日，犹太人也常在聚会中以唱歌和舞蹈的形式抒发自己的感情。

随着时间的迁移，反映新的日常生活的舞蹈形式纷纷出现，例如桦树嫩枝舞、跳跃舞、博士发怒舞、捕鱼舞等等。其中一些很具幽默感，也可从中看出客居地文化的影响。文艺复兴运动使犹太人的音乐舞蹈活动进一步活跃。在 15 世纪的意大利，凡是要成为犹太教师的人，都要接受包括音乐舞蹈在内的教育。当时还出现了一位杰出的犹太舞蹈家 J. 马萨罗，享誉全意大利。到了近代以后，犹太舞蹈音乐更多地受到欧美客居地文化的影响，宗教色彩也逐渐减弱。

[1] 《旧约·耶利米书》第 31 章第 4 节和第 13 节。

四、造型艺术：绘画、雕塑、卷轴书

《摩西五经》中以极为严厉的口吻传达了上帝禁止制作任何形象的戒律，这是古代犹太造型艺术极不发达的主要原因。在这个戒律之前，犹太人与世界其他民族一样，是一个善于工艺的民族。有些学者认为在迦南发掘出来的制造形工具、泥面具、陶质小塑像等文物，不能排斥与犹太人祖先的关系，因为进入埃及之前的犹太先民并没有形成明确的至高神宗教，因而有可能制作人与动物形象的器或陶器。

入主迦南后的犹太人在造型艺术上仍有自己的代表性作品。这就是他们在圣殿中制作的基路伯（Cherubim）形象。作为上帝的坐骑，他们在约柜上方展开翅膀，成了约柜的守护神，还出现在第一圣殿的内殿和外殿的墙上。有些门上也刻上基路伯的形象，并贴上金箔。于是，作为守护神的基路伯同时也成了圣殿的装饰品。公元前9世纪，亚哈在位时在撒马利亚建造了一座象牙宫，也雕刻基路伯的形象。从发掘的象牙刻像来看，它有点像古埃及的人面狮身斯芬克斯，并长着多对翅膀。从这种造形中可以看到埃及和近东文化的影响。那时的雕刻还有公牛与狮子。在第一圣殿中有一只大型的铜铸洗涤缸，名为“铜海”，它的底部由12头铜铸的公牛作为支撑，构思巧妙，代表了第一圣殿时期犹太造型艺术的水平。从摩西在出埃及时下令将金牛犊烧化到所罗门用铜牛装饰圣殿，这表明犹太人对动物造型的态度有了一定的转变。犹太人对狮子同样赞美，在圣经中提及狮子的文字多达150处，有时用来比喻犹太人的英勇和犹太伟人。在夏琐发现了一只石狮，刻于公元前14—前13世纪，造型极为简练，但以蹲立抬头之态与结实挺直的结构表现了狮子的威猛和力量。在第一圣殿的铜座架子上也有狮子、牛、基路伯，边上有小座，狮子和牛以下有垂下的

璎珞。

塞琉古王朝统治下的犹太人进入希腊化时期。希腊文化中强大的造型艺术把犹太人逼到了极其为难的境地。历任统治者一再在极为敏感的犹太宗教场所强迫犹太人接受人物形象，而犹太人也一再在这个问题上作出强烈反应。马卡比家族领导的犹太起义就是以反对希腊化的偶像作为导火线的。但在强权统治下的希腊化不可能不对犹太人产生影响。在罗马人支持的希律王朝时期，上层人士中出现了一种新的艺术态度。例如希律家族不反对在犹太人不集中居住的地区出现塑像和画像，一些有地位的家长默认有自己形象的画像。一份略后一些年代的犹太法典谈到在公元70年以后的情形时提到，除了人的形象外，其他动植物形象的造型艺术品在耶路撒冷均可见到。[1] 这种对造型艺术的宽容态度缓慢扩展。一座建于公元2—5世纪的犹太会堂遗址显示，动物雕像已成为用来装饰的象征物。《巴勒斯坦塔木德》中提到，一些犹太祭司对犹太会堂中出现的壁画和马赛克绘画已经采取容忍态度。由于马赛克绘画由陶瓷镶嵌而成，装饰性远远大于真实性，而且很符合宗教场所的肃穆气氛，所以犹太艺术中的人形装饰从它起步是不难理解的。在伯亚尔发的犹太会堂中，有一幅描绘黄道带与四季的马赛克绘画，约成于6世纪，画的是希腊神话中的太阳神赫利俄斯驾驶着四匹马拉车在奔驶。奇怪的是这画的另一部分描绘了亚伯拉罕把儿子以撒作为牺牲祭献给上帝的情景。这是希腊文化与犹太文化不时互相渗透的一种写照。这些马赛克画面在1928年出土时引起了人们极大的兴趣，并不是因其形象生动逼真，而是因为它标志着犹太人艺术态度的转变，开始接受包括人物形象在内的造型艺术了。还得注意的是这些马赛克绘画上有作者马里安努斯和他儿子哈尼纳的名字，这个现象极为少见。这样，我们

1 陈超南前引书：《犹太的技艺》，第283页。

便找到了犹太艺术史上最早的知其姓名的画家。在罗马的地下墓室中也找到了一位名叫以多克席奥斯的犹太画家的墓志铭，可惜没有作品存世。它们的出现可作为当时犹太人参与绘画艺术的一个实例。

展示犹太人美术才能的另一个领域是卷轴书(Scroll)，而且可以看到它与马赛克绘画的某些亲缘关系。先是用纸草后是用羊皮纸抄写圣经的卷轴书，是犹太会堂中必备的典藏，绝大多数用于抄写《摩西五经》和《旧约》。在《塔木德》中经常提到卷轴书，那时的内容已经扩展到了口传律法以及为妇女和儿童编写的教育普及读本。抄写犹太律法的卷轴书原来极具神圣的意味，但随着散居后与外族文化接触与交流，卷轴书中的一部分开始出现了装饰性的图案，后来还出现了插图，从一般的黑白木刻发展为彩绘。一些学者将会堂中的马赛克绘画与卷轴书中的插图作过比较研究，认为会堂中的绘画仿效了手抄本上的插图。当时在家中使用的卷轴书已被允许绘制插图，包括圣经中的人物形象。《律法书》中承认了这个事实，但仍禁止会堂中出现装饰性的人物。其实，既然允许家中阅读的圣经抄本上有插图，就没有理由长期禁止在会堂中出现人物画像。上述犹太会堂中出现的马赛克绘画可能是家中使用的卷轴书插图的翻版。两者在风格上也很相似。

与手抄圣经的插图相似的不仅有犹太会堂中的马赛克绘画，而且还有早期基督教的绘画艺术。有学者指出，基督教的装饰本圣经，例如6世纪维也纳的《创世记》羊皮卷抄本中的装饰与插图，很可能是根据犹太卷轴书加以变化而成的，与犹太原本并无很大的差别。欧洲的写实绘画只是到文艺复兴运动时才突飞猛进地发展起来。E.G.古登纳夫在《希腊-罗马时期的犹太象征符号》一书中指出，这个时期的犹太人在会堂之外的场所，尤其是在犹太墓地中，允许希腊神话的人物形象存在，甚至出现了一个带翅天使的裸像，它们显然是与犹太拉比和学者的禁令相违背的。

在大众中流行的宗教不一定与塔木德中的律法规定相一致。所以我们无法掩盖这个事实：在古典时期的后期，犹太传统可能已经基本上允许具象再现艺术进入现实生活。[1]

伊斯兰势力的扩张对犹太人稍有开放的艺术态度是一个促退。伊斯兰文化带着强烈的反偶像崇拜的倾向。这对原本就不主张造形艺术的犹太传统力量来说，无疑有了同盟军。在复古力量趋强的环境中，向造型艺术刚刚跨出一步的犹太人，急忙又后退了半步。西班牙的犹太拉比的态度较为强硬。巴塞罗那的一位拉比暗嫩·哈利维在《哈欣纳克书》中强调指出，禁止犹太人用任何材料制作与人类相似的形象，哪怕用于装饰也不行。这个时期建造的犹太会堂和制作的卷轴书采用了大量图案结构的装饰，其精美程度充分表现了犹太艺人与工匠的才华。

随着散居犹太人越来越多地接触到欧亚各国的文化，在伊斯兰势力趋于衰落时，他们再次踏入造型艺术的天地。卷轴书中逐渐出现了与内容关系不大的纯粹用来装饰的形象。出现最多的是圣殿中各种器具的形象，如基路伯、约柜、七分枝烛台、祭坛、香炉等。在14世纪时，圣经手抄本中的装饰形象已出现了大祭司亚伦。在一本北欧《累根斯堡五卷书》中，亚伦戴着尖形帽，身穿袍子，伸出手去点燃七分枝烛台。在12世纪末的意大利有一本两卷本的手抄圣经，因与基督教文化关系密切，上面出现了用水彩和油彩两种技法制作的插图。文艺复兴运动时，手抄本圣经上的造形艺术已不足为奇了。在中世纪后期的意大利蒙达拿市发现的装饰手稿包括犹太圣经、祈祷书、婚姻契约等。[2] 到了近代，犹太人在造型艺术发展的进程中已与其他欧美民族齐头并进。

---

[1] 陈超南前引书：《犹太的技艺》，第288页。

[2] 前引耶路撒冷希伯来大学《犹太艺术中心简报》1998年第14期。



第九章

伦理风俗

一、宗教伦理

犹太文明十分强调道德因素，所以在有些场合中，犹太教被称为伦理一神教。远古时代，所有民族把崇高、伟大、智慧、善良、英俊、高尚等品格赋予自己的始祖，而把邪恶、渺小、愚蠢、丑陋赋予与始祖作对的敌人。在关于始祖的古老传说与神话中，形成了伦理道德观念的胚芽。犹太民族的伦理观的形成除了与其他民族相似的一面之外，还有自己的特色，这就是犹太人把绝对的善、正义、伟大、全高赋予了上帝；惟一的超凡的上帝为人类设立了善恶是非的种种规范；忠诚于上帝成为犹太伦理观的最高最普遍的原则。从这个意义上说，犹太传统中没有脱离上帝而单独成立的伦理原则，所有伦理原则都是对作为正义的上帝所作的阐释，犹太传统中也没有纯粹世俗的美德，所有美德都因上帝的旨意而成为神圣的。

任何伦理学都对“公义”加以讨论，《旧约》中对公义的记述十分丰富。记述中有一个显著的特点，那就是把公义视为上帝的属性。《诗篇》中说：“耶和华啊，你是公义的，你的判语也是正直的。”又说：“公义和公正是上帝宝座的根基。”其中心意思是：公义的上帝以公义教诲世人，以公义衡量世人的行为，使行公义的人得到善报。犹太人把公义作为上帝对于自己的绝对命令。公义在《旧约》中与公正关系极为密切，常常是相提并论的。在

《约伯记》中出现这样的句子："上帝岂能偏离公平？全能者岂能偏离公义？""耶和华以公义为衣服，以公平为外袍和冠冕。"

上帝作为绝对的公义，而为上帝传递旨意的先知因行公义而成为公义的使者。例如阿摩司就被称为"公义的先知"。公元前8世纪北国以色列在耶罗波安二世统治下出现了极为深刻的社会矛盾。阿摩司尖锐地抨击了种种不公义的社会弊端："你们这使公平变为茵陈，将公义丢弃于地的……你们怨恨那在城门口责备人的、憎恶那说正直话的。你们践踏贫民、向他们勒索麦子"，"我知道你们的罪过何等多，你们的罪恶何等大，你们苦待义人，收受贿赂，在城门口屈枉穷乏人。"他预言作恶的领导人必无好下场，会导致以色列的毁灭并希望"惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔"。这是百姓的希望和心声，又因渗透上帝的旨意而带有神学意味。阿摩司的预言包括"耶罗波安必被刀杀，以色列民定被掳去，离开本地"，后来都成为事实。他的预言突破了个人是否公义的表层而进入民族与国家的命运这一更深刻的层面，所以又寓含着对领导人是否公义与国家命运休戚相关这个问题的思考。

善与恶是伦理学必然要阐述的两个基本范畴。在《旧约》中，善的含义极为丰富，可指有益、适合、虔诚、仁慈、恩惠、有用、美德等诸多方面，根据具体情况而定。在善的丰富含义中渗透着上帝对人的道德要求。《创世记》中提到，亚当与夏娃偷吃禁果后产生了羞耻感，于是上帝说："那人已经与我们相似，能知道善恶。"人知善恶始于上帝的伊甸园中。尽管上帝为之大怒，但喻意是明白的，人因上帝而知善恶。因为上帝要求人类留意遵守"你们上帝所吩咐的诫命、法度、律例　耶和华眼中看为正、看为善的，你都要遵行"，然后才能到上帝"应许的那美地"去。这里清楚地表明，"善"与"正"的确定要以上帝"眼中看"作为标准，正与善已经包含在上帝所吩咐的诫命、法度、律例之中了。宗教信仰、法度律例、伦理道德相互渗透相互结合，这就是犹太神学伦理的重

要特征。

作为中国伦理学中最重要的仁爱原则，在犹太伦理中也得到充分的重视。“仁爱”在中国文化中被理解为“爱人”，没有上帝爱子民之意。而犹太文化中的仁慈有上帝慈爱人民、人与人之间要慈爱两个方面。《诗篇》中说：上帝“本为善，他的慈爱永远长存。愿以色列说，他的慈爱永远长存。”[1] 在《耶利米书》中有如此的记述：“耶和华向以色列显现，说我以永远的爱爱你，因此我以慈爱吸引你。”[2] 这些诗篇与记述表明，慈爱、仁慈、爱，都由上帝之爱而产生，都因上帝赋予而得到。人与人之间的行善互爱在《旧约》中经常提到。《出埃及记》中这样写道：“不可亏负寄居的，也不可欺压他……不可苦待寡妇和孤儿。”如果在同胞中“有贫穷人与你同住，你若借钱给他，不可如放债的向他取利。”[3] 这种互爱精神在以后漫长的苦难岁月中得到很大的弘扬，成为犹太民族顽强生存下来的精神力量。

在希腊化时期，接受希腊文化强大影响的犹太学者能够吸收希腊哲学、逻辑、伦理营养为自己所用。斐洛运用柏拉图的理念学说论证上帝的超验性。上帝的存在是超验的，因为上帝就是存在的本身，我们只能通过自然和仁慈的秩序得到上帝存在的暗示。斐洛在著作《特殊律法》中讨论的不是上帝与世界的关系，因为上帝作为最高的理性渗透在世界各种现象之中，但又高于世界。所以，他认为最重要的神圣力量是善与权威。善、行善，在犹太传统中继续与上帝的本性相连，成为一种神圣的力量。

拉比犹太教对伦理神圣性的维护不遗余力。在讨论上帝的品性时，拉比们特别强调公正和仁慈是上帝两个最主要的品性。这

---

① 《旧约·诗篇》第118章第1—2节。
② 《旧约·耶利米书》第31章第3节。
③ 《旧约·出埃及记》第22章第21—25节。

源于《诗篇》中所说的“公义和公正是上帝宝座的根基”。但拉比们在评注《诗篇》中相关的内容时指出，月亮因圆缺而更新，这就使上帝从审判之宝座上站起，并坐到仁慈之宝座上。这与斐洛对上帝的理解有关。

犹太思想家萨迪亚·本·约瑟在讨论虔诚者遭磨难而恶棍交好运这个问题时这样说道：虔诚者遭磨难是对他们所犯有的一些较小过失的即时处罚，虔诚者的磨难是一种净化和考验，上帝知道他们能够经受得住这种净化和考验；有时磨难能导致一种伟大和极乐的生活，因为它是一种奖赏，而不是一份礼物。今世的悲痛会因来世的极乐而补偿。对这个问题，迈蒙尼德也作了回答。在讨论约伯受难与蒙恩的一生时，他认为人的真正幸福在于和上帝交流时产生的极乐，这种极乐使人超脱了他或许不得不忍受的所有外在的痛苦。这两位贤哲坚信，行善的虔诚者尽管会遇上不少磨难，有时会因恶棍交好运而愤愤不平，但真正的行善者会在磨难中得到一种与上帝交流的极乐，这才是人的真正幸福。这种幸福观带有浓厚的神学意味。

拉比犹太教在强调上帝的品格时更注重仁慈，这与散居犹太人的社会环境艰难不无关系。在流浪、遭驱逐、被屠杀的日子里，犹太人意识到相互帮助同舟共济的重要性并由此产生了相关的责任感。犹太社区和犹太会堂把救济无家可归难以为生的犹太人作为任务之一。不少犹太社区设立了慈善机构，接待流离失所的同胞。犹太会堂常常在附近设立“医院”，以提供食宿为主，兼有治疗服务。犹太社区往往赋予慈善机构一定的权力，任命正式的征集钱财物品的负责人与监查者。钱财的来源之一是人们在犹太会堂作祷告时的捐献，以及会堂的各种收入。

慈善事业作为一种善行，是相当崇高的。拉比对慈善的评价极高，认为仁慈、公正、公义是社会得以维持的三大支柱，这三者相辅相成，能使整个民族和社会“都分享福益”。社会赖以为基

的另两大支柱是"托拉"和"崇拜"。这样，仁慈以及仁慈之举使慈善又上升到了神学的高度。与慈善有关的另一个观念是世上一切都归属上帝。《旧约》中有这样的话："我们的上帝啊，现在我们称谢你，赞美你荣耀之名，我算什么，我的民算什么，竟能如此乐意奉献。因为万物都从你而来，我们把从你而得的献给你。"[1] 从这个角度来看，慈善不过是将上帝之物分给穷人而已。

二、强者伦理

始祖的形象与品格颇能象征一个民族的观念、理想、情感与经历。一再为本民族歌颂的始祖便成了该民族的具体可感的形象。犹太民族的三大始祖之一雅各，在犹太民族历史中占有特殊地位。如果说亚伯拉罕是犹太民族的开山之祖，以撒领导犹太民族繁衍生息，那么雅各便是形成犹太民族12支族的民族之父。

雅各代表着犹太民族中的强者精神。在娘胎中，他便不安分，母亲利百加怀着以扫与雅各这对双胞胎时就感到他俩在腹中彼此相争。耶和华对利百加预言："两国在你腹内，两族要从你身上出来，这族必强于那族，将来大的要服事小的。"[2] 雅各从小就工于心计。在母亲的偏爱中，他雄心勃勃，一心要继承部族的领导权。他趁孪兄以扫打猎回家饥肠难忍之际，用烧好的赤豆汤和饼从以扫那里换来了嫡长子权。以扫所看轻的长子名分在雅各那里却是无比珍贵。这是雅各向领袖跨出的第一步。后来，雅各又趁父亲年老昏花，穿上以扫的衣服送上美味的野味，骗过了父亲，获得了长子的祝福，成为部族未来的首领。因担心以扫的加害，雅各外出20年，在才能与见识上得到很大的锻炼。返回故乡时，他带

① 《旧约·历代志上》，第29章第14节。

② 《旧约·创世记》第25章第23节。

回大批牲畜作为礼物送给以扫。兄弟相见时，雅各恭谦到了极点，一连在地上俯伏七次，并说自己的随从都是上帝施恩给兄长当仆人的。以扫见雅各如此待己，便与雅各和解了。

雅各能成为部族头领，单靠这些小聪明是不够的。他在外出的20年中，表现出了诚对上帝、勤劳坚忍、善于经营、富有智谋、不与外族通婚、对外族的欺压进行坚决反击等品质，为通往领袖之路打下了基础。雅各故事中最富有强者精神的当数与天使摔跤并取得胜利，从此以后，他按神的旨意改名为以色列。以色列的名字，"诸部落会议"之父的称号，在雅各的领袖地位中得到了统一。

从表面上看，雅各的故事贯穿着欺骗者为人所骗的主题。他曾受舅舅拉班多次欺骗。但故事中更有意义的是他离家途中睡在天空的入口处，梦见一个梯子直耸云天，最上端站着耶和华。上帝将他躺着的这片土地赐给雅各及其后代。雅各受上帝的启示而产生强烈的敬畏上帝的意识，将所枕之石立做圣石，将该地改名为伯特利（意谓上帝的殿）。后来他又路过该处，再次接受上帝的祝福。与神较力取胜的经历将他推向对上帝更为虔诚的成熟之路。上帝选择雅各而不是以扫担当犹太民族的领袖，其根本理由就在于此。与以扫相比，雅各不仅是智者、能者、勇者，而且更是个对上帝的信者，所以他才是个强者。

如果单纯用伦理标准来衡量，青年时代的雅各的确有不少缺点。骗兄、骗父的伎俩不符合诚实正直的伦理要求。但从另一个角度看，他却虔诚对待上帝，忠实于祖父亚伯拉罕与父亲以撒笃信的上帝，并具备了能领导犹太人战胜敌人与克服自然灾害的能力。犹太民族肯定与赞扬雅各的强者精神，并不因伦理上的小得失而有所顾虑。雅各的强者精神表现为对犹太宗教传统的信守和对民族兴旺发达的维护这两个基本点上，而犹太伦理也离不开这两块基石。故而雅各故事中的强者伦理具有了深刻的历史意义。

强者精神并不意味着鲁莽之勇。在犹大国末代国王西底家政策失误、强敌压境、力量悬殊的情况下，先知耶利米提出彻底屈服于巴比伦是惟一正确的政策。这一政策令主张坚决抵抗的人大惑不解。其实耶利米何尝不爱自己的国家和民族。但在国家统治者与相当一部分民众背离了犹太宗教律法的情况下是无法抵御强敌的，这时候放在犹太民族面前的首要问题不是保卫国家而是保持犹太传统得以延续。因此当巴比伦王围攻犹大国时，耶利米回答国王西底家的发问时说：上帝的旨意是“我要亲自攻击你们”，“我向这城变脸，降祸不降福，这城必交巴比伦王的手中，他必用火焚烧”。[①] 其实这是耶利米对犹太民族即将面临大祸的预言。

耶利米对他的民族深爱不移，在作祖国灭亡、圣殿焚毁这种预言之前，他在暗地痛哭流泪，为他的同胞即将遭受的劫难而悲伤。然而他对犹太民族仍然充满信心，坚信上帝会让犹太人中出现一个公义、智慧的领袖，率领犹太人重返耶路撒冷，实现民族复兴。

罗伯特·塞尔茨认为：“为什么百姓应该于公元前587年向巴比伦投降呢？因为，基于一种新的态度，救赎是有条件的……耶利米对当时政治事件的态度是，百姓们必须实行彻底的道德改革来获得上帝的帮助。”这里的意思是：犹太民族的强大必须有坚定的信仰，一旦衰落便要从道德上找根源，并通过“彻底的道德改革”才能重新强盛起来，也就是经过“道德自我的剧烈再创造”，民族才能复兴。[②]

对巴比伦采取投降政策，这肯定不为民族所容，耶利米招致了众多是非曲直的指责乃至被投入狱中，更何况他对民族深沉的爱，内心必然承受因此而产生的压力和折磨。这同样需要强者的

① 《旧约·耶利米书》第21章第5节和第10节。

② 参见塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第109页。

精神，以坚忍不拔的毅力接受磨难，以坚定不移的信心放眼未来。在耶利米看来，暂时的投降与蒙受耻辱是接受背教的惩罚，只有通过民族的救赎，才能纠正对犹太传统的严重偏离，这才是犹太民族今后得以持久发展的希望所在。由此可见，一个敢于承认自己错误的民族，一个敢于作自我批评的民族，一个敢于作“道德自我剧烈再创造”的民族，也就表现出了强者精神。他们不为寻常伦理观念所累，在灾难中反省，在屈辱中再生，从而进入了强者伦理的更高境界。

犹太民族的强者伦理特别在“上帝的选民”观念中得到反映。整部《旧约》都贯穿着上帝与犹太民族的特殊关系：“耶和华专爱你们，挑选你们，并非因你们的人数多于别民，原来你们的人数在万民中是最少的。只因耶和华爱你们……”[1] 在《塔木德》时代，以及以后的各个历史时期，“选民”观念得到了强化，成为犹太教传统的重要组成部分。荣耀并非是“选民”观念的全部内涵，“选民”意味着更丰富的内容：犹太民族必须承担“选民”应尽的责任与义务。既然与上帝立约，那么上帝所立的十诫，以及以上帝名义定下的律法，犹太人都必须遵循并付诸行动。荣耀与责任是对等而互成的。《约伯记》中的约伯是一个“完全正直、敬畏上帝、远离恶事”的好人。为了坚守对上帝的忠诚，经历了种种苦难，几乎失却所有的一切。苦难在先、荣耀在后的约伯故事寓意极为深刻。要成为合格的“上帝选民”必须要以道德的完善来克服千难万苦，这是《约伯记》给我们的一大启示。

从犹太民族失去祖国之后，他们经受了近2000年的流浪与散居，被隔离与驱逐，受迫害与屠杀。这种民族苦难史与上帝的选民如何统一？查理·伯曼特说：“所谓‘选民’并不是指他们赋有任何特权，而只是指他们承担着专门的义务：在其他人看来能够

1 《旧约·申命记》第7章第7—8节。

接受的东西对犹太人来说则是不可宽恕的，选民并未赋有专门的才能或美德，而只是承担专门的责任。”[1] 做一个犹太人不易，因为他同样要受到诱惑，不仅如此，他还要蒙受各种苦难，他只有战胜诱惑、克服苦难，锻炼出专门的才干和完善的美德，才能成为优秀的犹太人。这才是“选民”的真正含义。犹太学者A.J.赫歇尔分析了“选民”的伦理品格与面向世界的胸怀：“犹太人付出一种代价。为了做一个正常人，他须是一个高尚的人；为了做人，他须不仅仅是一个人；为了成为一个民族，犹太人须不仅仅是一个民族。”[2] 这或许能解释犹太人所要求的“强者—选民”伦理的实质和内涵。

二、生活伦理

犹太人在出埃及的途中，就立有“十诫”，其中孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗等等都是伦理上的要求。它们既可从宗教角度作为律法来理解，也可以从生活中的伦理规范来讨论。有学者指出，在犹太最古老的《出埃及记》、《申命记》以及有“祭司法典”之称的《利未记》这三大律法中，有不少重复与相通之处，都要求孝敬父母，救助穷困者，禁止杀人、通奸、乱伦、偷盗，做人要正直、谦虚、勤勉、节制等等。这些伦理规范因被纳入犹太教的律法之中而带上了浓厚的宗教色彩，但它们毕竟与日常生活关系密切。

与宗教伦理相比，各民族在生活伦理领域中的相通之处可能多些。不过，犹太生活伦理又因在特定的民族生活环境中形成，而具有鲜明的民族特色。在《箴言》中，集中表述了犹太民族的智

---

① 查理·伯曼特：《犹太人》，上海三联书店1992年版，第19页。

② 塞尔茨前引书，《犹太的思想》，第743页。

慧，以及智慧对于社会安定和幸福生活的特别重要的意义。据说《箴言》为智慧的所罗门所作，它与摩西设立律法，大卫创作诗篇，合称三个伟大人物创作的三大作品。《箴言》中不少格言是对犹太人的现实生活所作的评论，其中贯穿着道德与智慧相连、邪恶与愚蠢合流这条主线，因而富有伦理的内涵。

《箴言》第1章开门见山地说："要使人晓得智慧和训诲，分辨通达的言语，使人处事领受智慧仁义公平正直的训诲。"所罗门教导犹太人在生活中待人接物处事要领受智慧与仁义。在他看来，只有与伦理结合的智慧才是真正的智慧："智慧必使你行善人的道，守义人的路。"智慧若用错了方向便成为邪恶。"恶人必被自己的罪孽捉住"，所以"要除掉邪僻的口，弃绝乖谬的嘴"。

在犹太传统中十分强调道德教育从少儿时抓起。《箴言》第31章中说："我的儿啊，我腹中的儿啊，我许愿得的儿啊，我当怎样教训你呢？"在婴儿出生前后，为人父母者就应负起教子的责任。所罗门训子时说："众子啊，要听父亲的教训……我在父亲面前为孝子"，"父亲教训我说，你心要存记我的言语，遵守我的命令，便得存活"。[1]

道德教育的重点是勤劳、诚实、谦虚、忍耐、仁慈。在《箴言》中反复强调的是："手懒的要受贫穷，手勤的却要富足。夏天聚敛的是智慧之子，收割时沉睡的是贻羞之子。""行为正直的，有公义保守；犯罪的被邪恶倾覆。""责备智慧人，他必爱你。教导智慧人，他就越发有智慧，指示义人，他就增长学问。""暴怒的人挑启争端，忍怒的人止息分争。""仁慈的人善待自己，残忍的人扰害己身。恶人经营，得虚浮的工价；撒义种的，得实在的效果。"[2]诸如此类的箴言教诲在《箴言》中比比皆是，不胜枚举。智

①《旧约·箴言》第31章第2节，第4章1—4节。

②同上书，第10—15章。

慧与伦理的一致性之所以被强调，是因为最值得称赞的智慧就是要建立一个具有道德秩序的世界。

亡国给犹太民族的日常生活带来了灾难性的后果。第二圣殿被毁后，犹太律法在犹太会堂以及犹太社区中得以继承。为了适应寄居国的生活与文化环境，贤哲与拉比常常讨论伦理问题。约瑟福斯笔下的犹太道德以勤劳、节制、互相依赖、与穷人共患难、维护家庭稳定为主要内容。在《驳阿庇安》中，他赞美了犹太人的道德品质："还有比不容亵渎的虔诚更大的美吗？还有比遵奉律法更高的公正吗？人人和谐一致，作为牺牲者，既不在危难中分裂，也不在繁荣时骄横和内讧；在战场上鄙夷死亡，和平时献身农业和手工艺；相信宇宙中的一切均在上帝看顾之下，受他支配，还有比这更有益的吗？"[1]

拉比犹太教对犹太伦理的研究是与人性的探究相结合的。拉比们认为人性具有为善、为恶两种冲动，对抗律法诫命的本能是"恶冲动"，使人行善的力量是"善冲动"。这两种冲动都可能人格化而成为外在的个体存在，如圣贤或撒旦。拉比们并不否认人的生命本能有可能成为恶的冲动，每个人，包括伟大的学者都得对付生命的本能，因为"人越伟大，则其冲动越大"。对于恶冲动，必须严加抑制而不能随意释放，在与恶冲动作斗争中必须坚韧与真诚。

拉比们的伦理观特别对男性提出了较高要求，因为男人在宗教和社会中的作用大于女人。在律法书《哈拉卡》中指出，遵守所有依节令而行的实际条例应是男人而不是女人的职责，而遵守不依节令而行的实际条例则是男人和女人共有的职责。虽然有某些例外，但是遵守禁忌性条例，不论是否依节令而行，均为男人和女人共有的职责。至于性生活，拉比们认为既有生育之必需和

① 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第244页。

适度之必要，因为“无妻之男人无乐、无福、无善”，但又要注意性生活有导向罪恶冲动的一面，因而妇女便成为诱因。

迈蒙尼德对罪恶的论述很有代表性。他认为，个人的罪恶通常产生于人耽迷一些恶习，这些恶习有损他的健康，妨碍他成为一个富有理性的人，例如过分的吃喝和性行为。罪恶的另一个根源是自然现象反常时的副产品。人在受地震、疾病和死亡影响时，因而他本身就是自然界的生物，有肉体和灵魂，因此一些人可能会有罪恶之举。迈蒙尼德对罪恶的分析，注意罪恶与恶习的关系以及受反常自然现象的影响，比较贴近现实生活。他的伦理思想较少说教倾向，在比较了财富、健美、道德这些后指出，财富可能在一个晚上失去，健美会因疾病、年迈、死亡而消失，但道德的完善却不用依赖其他东西，而是一种明智和道德的生活方式。他说，人在认识上帝的崇高之后，“该个人的生活方式将通过模仿上帝的行为，他的崇高，始终关注‘仁慈、公平和正义’”。[1] 在这里，迈蒙尼德所谈的生活伦理又回到了对上帝的认识和模仿中去了。

散居各地的犹太人处于贫困境地的不在少数，如何将犹太宗教中提倡的伦理观转化为生活上仁慈、公义、互助的实际行为极为重要。在中世纪的罗马，犹太社区通过四个中心来救助犹太贫苦人。这四个中心是：“援助穷人社”、“免费入葬社”、“养老院协会”、“信仰与崇拜协会”。在东欧犹太人居住的城镇中，成立了一些福利机构，向穷人施舍衣物、为穷孩子提供教育、为贫穷少女提供嫁妆、为穷人提供过逾越节的无酵饼和酒、照顾孤儿、探访病人与产妇、照顾老年人、提供免费殡葬、支付被绑架者的赎金、支付庇护者的费用等。在I. 亚伯拉罕的著作《中世纪的犹太人生活》中，我们得知这些犹太福利机构在16—17世纪时成倍增长，以救助十字军东征时期深受瘟疫和屠杀之害的犹太穷人。

1　参见塞尔茨前引书——《犹太的思想》，第410—412页。

在犹太·戈尔丁的著作《塔木德时代》（公元前135—公元1035年）中，记述了担任犹太慈善机构管理者的人，一要自己提出申请，二要考查功德情况，并且由三人共同管理这类机构，还要配备两名征款员。征集钱物的工作不能由一个人单独进行，必须两人共同合作互相督促。一些机构每天都接受捐助，每周进行一次征款。征集标准大致如下：在一城镇中住满30天的人，就开始承担捐钱的义务；住满3个月的人有责任为捐物出力；住满6个月的人应有捐赠衣物的实际行动；住满9个月的人还必须为丧葬基金捐款。至于接收救济的人也有具体规定：妇女排位在男子之前；学者优于寻常百姓；非犹太血统的穷人也能得到救济；惟有犯法者不能提出申请。[1] 这些规定也体现了犹太伦理观。

四、家庭纽带

犹太家庭的出现可以远溯到《创世记》。上帝先造亚当，然后造夏娃。亚当对夏娃说：你是我骨中之骨，肉中之肉，可以称为女人，因为你是从男人身上取出来的，"因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体"。夫妻是家庭的基础，夫妻与家庭的观念密不可分。耶和华对亚伯拉罕说："你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地方去。"如果犹太始祖亚伯拉罕不离开父家，恐怕就不会形成希伯来民族。[2] 在《旧约》中，夫妻结合，亚当与夏娃成为人类的祖先。亚伯拉罕从父家出走，成了希伯来民族的开山之祖。亚伯拉罕的已过生育年龄的妻子撒拉生下了以撒，希伯来民族有了第二代始祖。家庭的组合、成年儿子离家另组家庭、嫡传儿子的出生，被赋予远远大于家庭本身的意义。

① 林太、张毛毛前引书，《犹太人与世界文化》，第277—278页。

② 《旧约·创世记》第2章第23—24节，第12章第1节。

《创世记》中关于雅各与12个儿子的故事，特别是第11子约瑟被10个兄长所卖，后成为埃及宰相又接纳兄弟们，一起把父亲雅各接到埃及度过饥荒的情节，再次把家庭与民族的命运紧密联系起来。这个大家庭是重聚而不是像雅各和以扫那样各奔前程，不仅表明雅各已成为“诸部落会议”之父，而且还首次显示了希伯来民族的12支族的凝聚力。

在“十诫”中，对家庭以及相关的问题多有涉及，而关于部族、宗教、政治的领导权却闭口不谈。十诫中的第五诫是“孝敬父母”，此诫之后有一附加说明：“使你的日子在耶和华你上帝所赐的地上得以长久。”日子长久，既意味着父母与子女两代人通过孝敬可以维持和睦的关系以保证生活的安定，也意味着以家庭为纽带使个人、家庭乃至民族的生活保持长久的稳定。由于民族的文化传统与宗教信仰不会自行传承，人才是传承的载体。在父传子承、代代传递中，孝敬父母是一个重要的中介。从这个意义上说，将孝敬父母列入十诫之中是十分有道理的。

孝敬父母与爱护子女是相辅相成的两个方面。《旧约》对父亲的责任和品格有不少规定。例如：生育（《以赛亚书》第11章第2节）；教导（《箴言》第1章第1—8节）；鼓励（《耶利米书》第3章第4节）；约束（《撒母耳记上》第3章第13节；惩罚（《申命记》第21章第13节）等等。尤其在《箴言》中，父亲教导儿女的篇幅相当多。如在第6章第17节就列举了几个大忌：“高傲的眼，撒谎的舌，流无辜人血的手，图谋恶计的心，飞跑行恶的脚，吐谎言的假见证，并弟兄中散布纷争的人。”在形象易懂的教导之中，包含了十诫中一些重要内容。

十诫中的第七条是不可奸淫，第十条是不贪恋别人妻子财物。这两诫在《利未记》第20章中被细化成必须谨守遵行的若干律例。被定为治死或火烧的有：咒骂父母的、与邻舍之妻行淫的、与继母行淫的、与儿妇同房的、人若与男人苟合（鸡奸）的、娶妻并

娶其母的、与兽淫合的；被认定为罪孽的有：娶自己姐妹的、露妇女经血的、露姨母或姑母下体的、与伯叔之妻同房的，等等。这些律例保障了婚姻的神圣性与家庭的稳定性，对于早期犹太社会的安定发挥了积极作用。

除了上述有关婚姻方面的大忌之外，还有不少正反两方面的规定和习俗。从《旧约》记述中得知，犹太的先人同时存在着一夫一妻制与多妻制。例如造方舟的挪亚只有一个妻子，而作诗《拉麦复仇之歌》的拉麦，则有两个妻子。摩西律法注重夫妻关系的纯洁。在《申命记》第22章中指出，娶妻后不能在同房后再嫌恶妻子，如果硬说妻子不贞洁又没有凭据，经本城的长老认定之后，这人非但要给妻子父家赔钱，而且这位妻子终身不可休。关于休妻在《申命记》第21章中还有一些规定。丈夫娶妻后见妻有不合理的事而不喜悦她，可以写休书打发她离开夫家。被休的妇人可以改嫁。但不准该妇人在后夫死后，再嫁于前夫。在第22章中还提到，诱奸处女时被人看见，这男子要赔钱给女子的父亲，并且要娶这位女子为妻，终身不可休这位妻子。

在与敌人作战时，在被俘人员中若看中一个美貌女子并想娶她为妻，可以领她到家里，但要让她剃头发，修指甲，脱去被俘时所穿的衣服，住在男子家中哀哭父母一个整月，然后才能娶为妻子。若后来丈夫不喜欢她，应由她随意出去，决不可为钱卖她，也不可当婢女待她。这些具体的规定尽管带有浓厚的夫权痕印，但能给予妇女一定的保护，较为少见。

婚姻的第一步是定亲，定亲时男方要付给女家一定数量的银钱和贵重物品作为聘礼。犹太人淡化定亲中的买卖关系。女方出嫁时，可将所收聘礼中的全部或部分带出，作为个人财产，男方不得收回。在婚姻破裂时，女方可将个人财产作为生活保证金。在犹太人中，定亲具有明显的法律意味，不仅表示男女两人以及双方父母对婚姻的认可，而且标志着婚姻受到律法的保护。一旦定

亲，婚约不允许解除，也不容第三者侵犯，否则要受到制裁。

对于家庭的财产以及继承，犹太人有自己的规定和风俗。例如，继承遗产要经过一定的法律手续。凡儿子都有继承权，但长子优先，可比其他继承人多获一份，或可获全部的两份之一。妻子的第一个儿子自然成为长子，在一般情况下，父亲与妻妾不得因故加以改动。父母如没有儿子，遗产可由女儿继承，取得继承权的女儿不能外嫁，以免财产外流，可以嫁堂兄弟，也可嫁给同一支派中的男子。前已谈到，犹太人的寡女内嫁制同样出于财产不外流的考虑。在亡兄无子的情况下，财产由弟弟继承，娶寡嫂为兄立嗣便是弟弟应尽的义务。如果亡兄之弟不愿与寡嫂成亲，寡嫂有权向当地犹太长老告状，还有权当众脱下小叔的鞋，将唾沫吐在他脸上。这样，小叔便背上了"脱鞋之家"的坏名声。

说犹太人的家庭观念较重是不错的。家庭是社会的细胞与基础，家庭的稳定是社会安定的重要因素，作为人数较少的民族，犹太人经常受到强国的侵略与骚扰。为了应付外部险恶的环境，根本不允许家庭的纠纷与离异增添麻烦。他们要求的是家庭的和睦与稳定，需要家庭内聚力的强化，以保持民族的凝聚力。

宗教信仰、律法规定、道德风俗，普及到家庭的每个成员。当然，家中之主一旦背叛上帝和民族，他和家眷都要受到惩处。《申命记》第11章中谈到，流便子孙以利押等人叛逆，他们、他们的家眷以及帐棚中他们的活物都难保性命。

个人与家庭的荣辱与共、生死相关，凸现了家庭的重要性。犹太人以代代做善事、伟事为荣，这可能是犹太人特别重视家谱的重要原因之一。不仅各犹太始祖亚伯拉罕、以撒、雅各等人都有长达五代以上的家谱。即使一般百姓也都记录自己祖上各辈的姓名、所从事的工作和突出成就。这与中国对家谱的重视颇为相似。维护家族的名声、为家族增添光彩的意识，对家庭的稳定和发展是个促进。

犹太人还有不少家规，对丈夫、妻子、子女都有具体的要求：男人当娶，生子传宗接代；新郎与新娘保证有一年的欢聚；男婴在出生第八天要行割礼（割包皮）；丈夫无端诬告妻子不贞，必遭鞭打，永不准休妻；有淫妇嫌疑者，需由祭司查察；孝敬父母；不可咒诅父母；打父母者可被治死；诱人犯罪，要受到惩治；家庭矛盾与纠纷，由几位邻人一起调解，也可由当地长老处理，等等。这些家规有的由古老习俗转化而来，有的是律法的具体化，当然也有一些由当地长老或会堂祭司根据情况制定。11世纪时，美因茨塔木德学院的领导人格舒姆拉比曾宣布：禁止一夫多妻；不经女方同意不得离婚；禁止盗窃通信秘密，违反上述禁令者以革出教门论处。这些规定立即为大多数欧洲犹太人所接受。

五、节期与相关风俗

每个民族都有一定的节期，作为纪念、庆祝、希望的特定节日。节期的内容与形式表现了一个民族最有意义、最为典型、最与民族相关的大事件和风俗。所以，节期便成了了解一个民族的特别窗口。犹太民族的节期渗透着强烈的犹太精神与文化特征。通过他们的节期，我们能具体地了解他们的历史和生活。

最重要的犹太朝觐节期有三个：逾越节（Passover）、收割节（Harvest Festival）、住棚节（Sukkoth）。它们的日期由犹太历来确定。犹太历以月亮绕地球一周的时间来计算，类同中国的阴历。一年12个月，大月为30天，有7个，小月为29天，有5个；闰月和闰年调节天数的多寡，3年1闰年或19年7闰年，闰年有13个月。逾越节从犹太历尼散月14日起，纪念犹太人从埃及出走的成功。摩西带犹太人出埃及时与大家约定，在14日黄昏将准备好的羊羔杀掉，把羊血涂在房屋的门框和门楣上，将羊羔肉用火烤熟，与无酵饼和苦菜一起吃，并要在腰间束带，脚上穿鞋，手中

拿杖。犹太人相信上帝会绕过他们用羊血涂过的房子，去击杀埃及人家中的长子，逼使法老同意放犹太人离开埃及。从14日晚直到21日晚共计7天（也有庆祝8天的）之中，只能吃新收大麦做的无酵饼，表示对上帝的纯洁之心，也表示食物中没有任何上年的粮食。同时要吃苦菜，象征着犹太人曾在埃及受苦。这个节期因此也称除酵节。7天之中，第1日与第7日都是安息日，不能工作，只能集会。凡不听上帝训示的，要从犹太人中剪除。逾越节的详细情况已记在《出埃及记》中，作为定例，一直延续至今。

收割节有不少别名，如初熟节、七七节，又因在逾越节后的50日，所以也称五旬节。犹太人在迦南定居后，因农业至关系要而祈求丰收。当小麦即将成熟，丰收在望之时，人们十分喜悦，要对上帝表示感谢。这便是收割节的出发点。收割节这天，人们从家中取出细面做成有酵饼当作礼物献给耶和华，还要将一岁无残的羊羔七只、公牛犊一头、公绵羊两只同时献上，作为奠祭与火祭献给上帝。还要献一头公山羊为赎罪祭、两只一岁的公绵羊羔为平安祭。

住棚节从赎罪日后第5天起，整整一个星期。期间人们用葡萄、无花果等七种植物的枝条搭起临时棚舍，大家都住在棚中，并在棚中欢庆节日。在棚里住7日是为了纪念以色列人从埃及出走在外飘流40年这一段经历。住棚节与逾越节都与犹太人出埃及的故事有关。但住棚节带有庆祝收割完毕的欢乐色彩，故又称收藏节，与逾越节吃苦菜的受苦象征形成了对比。

这三大犹太节日都带有浓厚的宗教意味。其实，几乎所有的犹太节日都不同程度地与犹太宗教信仰和律法有关。在圣经中提及的犹太节期多达几十个，较为重要的几乎每个月都有。

以犹太历计算，在1月中，1日是为拿答和亚比户的罪禁食；10日是为米利暗禁食；14日是逾越节开始，21日逾越节结束；26日是为约书亚的死禁食。

2 月里，10 日要为以利的死和约柜被掳禁食。

3 月里，6 日是五旬节；22 日是为耶罗波安的腐败政权而禁食。

4 月里，17 日是摩西在带领犹太人出埃及途中为一些犹太人不诚对上帝而怒摔法版的纪念日，禁食。

5 月里，1 日是摩西哥哥亚伦的逝世日，禁食；9 日为加低斯巴尼亚的灾难禁食。

6 月里，7 日为耶路撒冷城墙告成而行礼；17 日为出埃及后途中 10 名探子不忠的复命而禁食。

7 月里，犹太节期比较多也比较重要，因为犹太老历中，7 月是新年第一个月。7 月 1 日是吹角节（Feast of Trumpets）。此日停止一切工作，在圣殿和各地都要吹号，还向耶和华火祭。有些地方将公牛犊一头、公绵羊一只、没有残疾的一岁公羊羔七只作为馨香的燔祭，另加公山羊一只作为赎罪祭，调油的细面作为素祭，连同惯例的燔祭、素祭、奠祭，一起给耶和华；7 日为在出埃及途中拜金牛犊之罪而禁食；10 日是赎罪日（Yom Kippur），专为祈求上帝赦罪施恩而设。《利未记》中记载，该日由大祭司献上一头公牛作为祭品，为自己和家族赎罪。随后进入帐内，用手指蘸着牛血，弹到施恩座上。然后献上一只山羊作为祭品，为民众赎罪。最后，还要用手指将牛血与羊血弹在祭坛上，清除上面的污秽，保持祭坛的神圣。赎罪日不准工作，只可斋戒与苦行，常在圣殿或会堂集会；15 日，住棚节开始；23 日纪念所罗门为耶和华圣殿举行奉献之礼。

8 月里，7 日为犹大王国灭亡和末代国王西底家被剜眼而禁食。

9 月 6 日，为约雅敬焚烧上帝书卷禁食。

10 月无重要节日。

11 月里，23 日为以色列 10 个支族与便雅悯人争战而禁食；29

日是犹太人的强敌安条克死亡的庆祝日。

12月里，7日为摩西逝世而禁食；14—15日两天，为纪念以斯帖在波斯救助犹太人摆脱迫害而庆祝。此节又称普珥节或抽签节（Purim）。普珥是抽签的波斯文。波斯国王亚哈随鲁的宰相哈曼对犹太人末底改敢于不从己命而大怒，在国王面前搬弄是非，诬告犹太人谋反，蒙骗国王。哈曼遂抽签在该月13日下手屠杀犹太人。以斯帖身为王后，冒死力陈情况，揭露哈曼的阴谋。国王下令绞杀哈曼。在波斯国的犹太人因而免遭毒手。犹太人决定将该日与次日定为犹太节日。该节日期间，犹太人在会堂聚会，诵读《以斯帖记》，相互赠送礼物，还可摆宴席欢聚。后来犹太人把此节办成了狂欢节；23日是为第二圣殿建成而向上帝奉献的纪念日。

上述《旧约》中记载的犹太节期，虽经2000多年以上的岁月流逝，其基本内容与形式延续至今。当然，也有因生活环境等因素的变化而被赋予新意或在形式上有所创新。例如，住棚节原来的日期在各地略有不同，因农时在各地略有差异。住棚节原先欢庆的地点在果园中，后来强调犹太人出埃及的历史故事，便改为旷野中。也有些地区，在住棚节时载歌载舞，祈求雨水保丰年。不务农的散居犹太人，将住棚节庆祝收割结束，转变为庆祝水果采摘的开始。又如，今日的赎罪节，犹太人仍在会堂聚会，许多人赎罪的祭品不是牛羊，而是鸡。现代正统的犹太人，在此日脱下西装革履，穿上白色长袍，不在身上涂油，以长时间的祈祷默念来表示自己对古老节期仪式的尊重，求上帝赦免自己以及家人的罪孽。

净殿节是犹太人另一个重要节日。公元前168年，叙利亚王安条克四世公然蔑视犹太人不拜偶像的传统，在圣殿中筑新的祭坛，强令犹太人向异教神祇献祭。此举后成了马卡比起义的导火线。5年后，犹大·马卡比领导的起义获得胜利，占领了耶路撒冷。

他下令拆除异教祭坛和神祇，清除圣殿中一切非犹太传统之物，重设犹太祭坛。以后，犹太历9月25日起，一连8日，犹太人都要庆祝清洁祭坛的胜利。此节又称“哈努卡节”(Hanukkah)，“哈努卡”在希伯来文中是指重建。这8天，人们手拿棕榈树枝叶，在圣殿或会堂中高唱赞美诗“哈利路亚”。还有一个风俗，即从第一天起，在门前点灯，以后每日增加一盏灯，到第8天，到处是灯，热闹非常。所以，净殿节也被称为“灯节”。

对于犹太人来说，安息日是一周工作的结束；对于基督教徒，星期日是一周的开始。在希伯来语中，安息日意是“停止工作，休息”。《旧约》中关于它的记载相当多，含义也不尽相同。主要有以下几个：纪念从埃及人的奴役中解救出来；上帝创造天地、人与万物，在第7日停止工作，所以是圣日；犹太人与上帝立约，在安息日不工作是表明自己不忘上帝之约。安息日在犹太人散居世界各地的特殊环境中具有特殊意义。例如在巴比伦之囚的年代中，无法过其他节日，坚守安息日就意味着坚持犹太人的传统与身份。安息日停止工作有时导致无意义的偏颇。例如在战场上，安息日不与敌人交战，便会贻误战机，这种教训在《次经·马卡比传下》第8章可以找到。



第十章

宗教信仰

一、独尊至高神

犹太一神教是从多神教中发展而来的。公元前14世纪，埃及法老埃赫那顿在宗教改革中提倡崇拜太阳圆盘“阿顿”(Aten)，把它作为埃及的惟一神。虽然并未得到公认，这种一神教的观念已有了初浅的表达。但犹太学者们仍认为摩西是犹太一神教的创始人，理由是摩西所主张的一神教的教义与异教神话及特征根本对立，这样才为圣经思想后来的发展奠定了基石。

从以后的发展来看，犹太一神教具有几个很重要的特征：希伯来人与耶和华之间的契约关系；与一个圣地（耶路撒冷圣殿）、一个王朝（大卫王朝）联系起来的一个民族的神祇；不与偶像崇拜联系的神；创造天地与人类的神；使希伯来民族从埃及奴役等一系列苦难中救赎出来的神。塞尔茨在指出上述特征后进一步说，犹太一神教的重要契机是区分了其他神祇是人类创造的偶像，而耶和华却是上帝，具有惟一的、绝对的和终极的特征。而且，使犹太一神教进一步发展的犹太历史上的救赎事件表明，耶和华比其他神祇更强有力。[1] 这个分析抓住了犹太一神教与其他宗教的最重要区别。

到希腊化时期，犹太思想家开始吸收希腊哲学，其中尤以亚

---

1 塞尔茨前引书《犹太的思想》，第29—31页。

历山大的犹太思想家最为突出。精通希腊语的犹太学者将《旧约》译成了希腊文，形成著名的《七十子希腊文译本》。在《亚里斯提亚书信》中，犹太学者向希腊人解释自己的宗教，说摩西"首先证明了，只有惟一一个上帝，而且，上帝通过宇宙显现自己的力量。因为每一块地方皆充满着他的威权，在地上之民看来秘密发挥作用的万物，均不能逃脱上帝的眼睛"。在此《书信》中，犹太学者指出"除我们自己之外，整个人类均信奉多神的存在"，并用石头或木头雕成形象作为偶像来崇拜。而犹太人"却保持了身体和灵魂的纯洁，抛却了所有无谓的偶像，崇拜高于万物的至能上帝。"这里，犹太学者将犹太一神教与希腊宗教作了区分。

前已谈到，将犹太一神教与希腊哲学结合起来的最关键的一步是由斐洛跨出的。他把犹太一神教引入了希腊哲学，又用希腊的哲学思想来解释《旧约》。他将犹太一神教的观念加以哲学化的成果，是通过探寻圣经字面意义所含有的比喻意义亦即深层意义而取得的，即通过喻意解经法，借用希腊哲学中身体与灵魂、精神与物质、以及心灵、意识等概念来阐析《旧约》。同时，斐洛运用了希腊哲学的思想逻辑，强调了作为宇宙心灵的上帝具有伟大的创造力并内在于万物之中，上帝是无限的、终极的。他认为，对上帝的存在，人们只能真正理解神圣力量的本身，只能看到神圣力量的结果。上帝是超验的，人可从自然的秩序中得到"创造者、父和统治者这一概念"。斐洛又引进希腊哲学中的"逻各斯"概念，认为逻各斯就是人们所遵循的上帝律法。他还用智慧概念来表述上帝，把智慧比喻为"上帝的长子"、"上帝的形象"、"上帝的主要信使"，通过科学、哲学、美德的智慧追求，人们便有了与上帝相会的无形媒介。自然，他的思想成果对基督教学说也产生了很大的影响。

到了拉比犹太教的全盛时期，关于上帝存在的讨论仍是犹太一神教的核心问题。拉比们热衷讨论的是上帝的称谓与品性，因

为上帝存在已为世人所接受。在讨论中，哲学家问拉比：如果你们的上帝不希望崇拜偶像，上帝为什么不取消它们呢？拉比是这样回答的：倘若所崇拜的东西是无用之物，上帝会取消它们；但人们崇拜太阳、月亮、星星和行星，难道上帝会因蠢人而破坏宇宙吗．拉比就是这样来确定上帝的绝对存在，而不去与哲学家作具体的讨论

虽然在《旧约》的早期记述中，上帝是以人形向犹太始祖显现的。但在后来的记述中，上帝主要通过先知来传递旨意，是用语言而不是以人形向犹太人显现。圣殿被毁后，会堂成了宗教祈祷的场所，对上帝的称谓不直呼上帝本人，出现了“梅莫拉”(Memra)的新名称．在亚兰语中，梅莫拉意指“上帝之语”、“上帝之道”。该词的使用避免了直呼耶和华这一名称，较符合超验的上帝的本意。拉比们后来又提出用“舍金纳”①来称呼上帝，以表达上帝居于他的子民之中，在游荡旷野期间，居于幕篷中以及居于锡安山他的殿中。这个词的内涵后来日趋丰富，有时指在各种特别时刻上帝与人类的接近，有时又用来指进入深奥学问时的一种感悟上帝存在的境界，有时又与好客、仁慈、忠信等相联系。谈论上帝的方式，还有“宇宙之主”、“仁慈之主”、“天界上帝”等等。据说，那时拉比称呼上帝的词汇有90个之多。

中世纪的犹太教以各种方式来维护至高神上帝的绝对惟一性。在伊斯兰教势力范围内，犹太学者不遗余力地与异端意见进行斗争。萨迪亚·本·约瑟认为，理性与宗教并行不悖，我们能证明上帝存在是因为我们运用推理得出宇宙的形成在时间上有一个起点的结论。由于宇宙不可能创造自身，在它的外部具有一个惟一的无形的创造者，这个造物主从无中创造出宇宙，他就是上帝。他的观点成为中世纪犹太神学思想的重要来源。

---

① 舍金纳(Shekhinah)一词由“居于”和“幕篷”两个词组合而成。

虽然基督教也是一神教，但与犹太一神教相比，区别是明显的。例如，基督教使上帝肉身化，提出圣父、圣子、圣灵三位一体的观点，均为犹太教所坚决反对。犹太教只承认上帝的惟一性与绝对性，不可化成具体的形象。

二、献祭与圣器

在各种宗教活动之中，少不了祭祀仪式。在《旧约》中，特别是《利未记》中，详细记载了犹太教的祭祀仪式。透过这些富有犹太文化特征的仪式，我们能够更具体地认识犹太人的信仰、宗教观、生活习俗。

犹太人的献祭有定期与特别安排两大类。多在家庭中进行的定期祭有日祭、周祭、月祭、季度祭、出生祭、结婚祭、死亡祭等等。多在会堂中进行的定期祭有逾越节、五旬节、住棚节等等。特别安排的是因胜利、灾难、感恩、歉收等特殊需要而举行的不定期祭献，以表达蒙恩、谢主、保佑、消灾的愿望和请求。

献祭的祭品多为牛羊、家禽、奶、油脂、酒、蜜等等。至于是否用人作祭品，犹太远古时可能有过，但在亚伯拉罕时改为以羊代人。如前提及，《创世记》第22章记述了上帝为了考验亚伯拉罕是否虔信，令他将自己的独生儿子带到摩利亚的山上，用作燔祭。亚伯拉罕在该处筑坛，并架上木柴，将儿子以撒捆绑在柴上，正要用刀杀儿，上帝已知亚伯拉罕虔信，便阻止他动手。正巧这时有一只公羊出现，亚伯拉罕便将那只公羊作祭品献给上帝。后来以羊代人作为祭品奉献上帝便成了犹太人必须遵循的律法。与周围其他民族相比，禁用人作祭品是一个进步。与亚伯拉罕同时的亚扪人便盛行以儿童作为祭品奉献给摩洛神。犹太燔祭虽有改进，但有时也偶尔为之。例如以色列第九位士师耶弗他举兵抗击亚扪人取得胜利，按对上帝的誓言将回家时第一个来接他的人

献于上帝，他的儿女于是便成了祭品。但总的来说，犹太民族绝少以人为祭品。

献祭视情况和目的的不同又分成若干种。最常见的是燔祭(Burnt Offering)，它又称烧化祭。犹太人往往选用头生的公羊、公牛做祭品，而且不许用残疾动物。牛羊屠宰后，血可用手指弹在祭坛上，肉块、脂油放在柴上焚烧。内脏作祭品前必须洗干净。穷人难以用头生无疾的牛羊做祭品，所以可用斑鸠、雏鸽放在柴上焚烧来完成燔祭。燔祭的祭品最贵重，因而最为隆重，被列在献祭中的第一位。

素祭（Cereal Offering）与燔祭的区别是用农作物作为祭品。一般用细面与油调和，加上乳香后放在坛上当作火祭。用不完的细面、油乳香归祭司所有。素祭有时是用面、油、乳香做成无酵饼，分成块状，加上油，然后烧在坛上。素祭中不能忘记放上盐。用作素祭的还有初熟的禾穗轧出来的细面。在逾越节用新大麦穗轧粉，在五旬节用新小麦穗轧粉，这已经成为定例。

平安祭（Peace Offering）主要是祈求平安。平安无事是民众乃至统治者最基本的愿望。平安祭常常用牛羊做祭品，可以不用头生的雄性牛羊，但必须是没有残疾的健全之牛羊。屠宰时要将手放在供物的头上，宰于会幕门口。祭司如在场，要把血洒在坛的四周。平安祭中还要将供物的两只腰子和内藏上的油脂等放在柴火上烧焚。供物的血与脂都不可吃，并已成为世世代代的定例。也可用素祭与供物一齐献给上帝。献者要把一个饼献给上帝作为举祭，它归洒平安祭牲血的祭司。所献的牛羊肉，在献的当日吃掉，一点也不能留过晚上。吃不完的在第三天用火烧掉。如果第三天还吃这种肉，便是不洁和有罪。

赎罪祭（Sin Offering）虽然可分成祭司、会众、长官、庶民几类，其仪式与程序大致相同。凡做了耶和华所吩咐不该做的事，就该用没有残疾的公牛犊作赎罪祭。将牛牵到会幕门口宰杀，将

血用手指对着圣所的幔子弹七次，还要将血抹在会幕内祭坛的四角，剩下的血倒在会幕门口燔祭坛下。值得指出的是，为祭司和会众赎罪都用公牛犊，而为长官赎罪用公山羊，为庶民赎罪用母山羊，其他程序大体相同。

赎愆祭（Guilt Offering）在犹太人生活中也很重要。犹太律法规定不得为人作假证。如果一个人发誓后却不把所见所知的事情说出来，那就不是一般的说谎过失，而是有罪。还有，在有所不知时触了死兽、死畜、死虫、别人的污秽，一知道也感到自己不洁和有罪。甚至在冒失时发了誓而又不去执行，事后感到负疚，也有罪过。在上述情况中，犹太人便要举行赎愆祭。祭品是母羊或羊羔或山羊，牵到耶和华面前，进行赎愆祭。祭司便为他赎罪。如果穷苦，祭品可改为两只斑鸠或雏鸽，在耶和华面前，一只作赎愆祭，一只作燔祭。将鸟头连颈揪下，但不可把鸟撕断，将血弹在坛的旁边。其他供物可用细面，但不能加油与乳香。

献祭仪式中要使用一些器物，因为与上帝崇拜相联系，所以都具有神圣的象征意味，可以称它们为圣器，主要的有祭坛、约柜、烛灯等。祭坛最初意指杀死牺牲敬奉上帝的地方。《旧约》中最早出现祭坛（Altar）一词是在《创世记》。亚伯拉罕为表虔诚之心，打算将儿子作献祭，先筑祭坛，然后架上木架，后来以羊代子在祭坛上将羊焚烧献给上帝。后来，杀死牺牲的地方改在祭坛的附近，祭坛便成了放置祭品的地方。祭坛可用石头、泥土和金属制成。古代犹太的祭坛一般都很简朴。若筑一座石祭坛，不可用凿成的石头，"因为你在上头一动工具就把坛污秽了"。祭坛一般不建台阶，"免得露出你的下体来"。形式上的简朴并不意味筑坛材料的低劣。在《出埃及记》第27章中说，用皂荚木造好祭坛后，还要用铜皮包在外头，坛上有一张铜网，网的四角配上四只铜环，扛坛的皂荚木棒上面也要用铜包裹。可见，祭坛的简朴性出于对上帝虔诚的考虑，而祭坛的神圣性则决定了用料的贵重。

约柜的重要性不下于祭坛。犹太人与上帝立约，将所立的内容刻在法版上，或抄写在羊皮卷上，然后珍藏在约柜之中。古代约柜用皂荚木制成，长2肘半，宽1肘半，高1肘半。里外都要包上精金，四周镶上金牙边，在柜的四脚还要配上四个金环。用皂荚木做两根杠，也用精金包裹。神圣的约柜还要用施恩座(Mercy Seat)作为外部装置，它的长与宽与约柜相等，用精金做成。在施恩座两头分别做一个精金基路伯。基路伯的形象很特别，有四张脸：正面人脸，右面狮脸，左面牛脸，后面鹰脸；有四个翅膀：上面两个相接，下面两个遮体，四个翅膀下面还有四只人的手；有四条直腿，脚掌与牛犊之蹄相似。施恩座上两个基路伯要脸对脸，即朝着约柜。施恩座放于约柜的上面。基路伯在约柜上方的意义有二，一是作为天国守护使者保护约柜；二是作为象征上帝的坐骑、上帝行走的车辆、上帝的“脚凳”。

希伯来人最早的约柜置放在“至圣所”(Holy of Holies)，在希伯来统一王国未建立之前，因战争而经常随军南征北战，有时能起鼓舞士气的作用。第一圣殿建成后，这个约柜被放入圣殿，第一圣殿被毁后约柜失踪。当犹太人成为“巴比伦之囚”乃至后来返回故土时，也没有任何关于约柜的信息。在塔木德时期流传一个说法，说耶利米已将该约柜藏于尼波山之中，到犹太人的中兴之时，便是它复出之日。失去第一个约柜后，犹太人用羊皮纸卷抄写《摩西五经》来代替立约的法版，存放的容器也沿用约柜的名称。此后在犹太会堂中都有这样的约柜。约柜所在的墙要面对耶路撒冷，表示与圣城的无法割断的关系。有的会堂特为约柜造一个神龛，它的上方是圣殿正门的壁画，两旁是大立柱式的龛门。

宗教活动场所的照明用灯，因其用途不仅是照明，所以具有十分浓厚的宗教意味。犹太人的净殿节从犹太历9月25日开始，一共8天，除了其他庆祝活动，最有特色的便是家家户户门前都要点灯，而且每日增加一盏。那几天晚上，到处是闪烁的灯光，因

而净殿节又称“灯节”。平常的灯要成为净殿节的灯，总要添加一些图案与装饰。例如在灯上出现了七分枝烛台(Menorah)的浮雕、鸟头的装饰等等。有的灯上有希伯来文的铭刻：“诫命是灯，法则是光。”这是从旧约的《箴言》第6章23节摘引下来的。这些文字表明了净殿灯的象征意义。用来做油灯的材料有泥、陶瓷、石、铜等等。用料和做工的讲究与否跟家庭的经济状况有关，因而灯的精美便成了财富的某种标志。净殿灯的外形起初大多是扁平的梨状，大肚中放油，小头处是灯蕊。这种古代通行的泥灯形状后来被多个尖角的圆形灯所取代，中心部是油碗，八个尖角都与油碗相通，各有一只灯蕊。这种灯的明亮程度可想而知。在《塔木德》中，对净殿灯的放法有规定：七分枝烛台必须固定在门的左边，经文楣铭应挂在右边。这样安放灯，使犹太人在进人门口时带有一个愿望：“你何其美丽，你何其欢悦。”也就是说，你有了经文楣铭是多么美丽，当你有了净殿灯是多么欢悦。中世纪之后，净殿灯基本上是8只灯蕊中的形状，出现了有靠背的净殿灯，以防灯火与墙过于接近。但在装饰上有所突破，出现了古代犹太人不敢制作的人像雕塑，例如16世纪意大利便出现了一只塑有犹太女英雄犹滴形象的灯。这是文化交流的结果。

三、拉比与犹太会堂

谈起犹太教就得提及拉比，正如要说佛教就离不开和尚一样。但拉比的出现并不与犹太教的产生同步，他们是继祭司、先知之后登上历史舞台的，时间是在第二圣殿于公元70年被罗马皇帝第度下令焚毁后。所以，拉比这个词最初代表着犹太教的一个时期，即从公元70年耶路撒冷圣殿被毁到7世纪阿拉伯帝国兴起期间的拉比犹太教时期。但拉比这个词又不为这个时期所限。因为拉比在希伯来语中是指长者或教师，尤其是指对犹太教律法深有研

究并在宗教仪式中作为主持的学者。于是该词便成为对犹太教长者、博学者及神职人员的一种尊称，一直沿用至今。

早期基督教与犹太教关系密切，所以在《福音书》中，耶稣的门徒以及当时的文士与民众有时也称耶稣为拉比。对此，耶稣拒不接受，并要求自己的门徒万不可接受拉比的称谓。《马太福音》第23章中有一段记载：犹太教法利赛人“喜爱筵席上的首座、会堂里的高位，又喜爱人在街上问他安，称呼他拉比。”从字里行间显露出基督教对拉比称谓的蔑视，这自然与这两个宗教的分歧和矛盾有关。

在公元后最初300年中，犹太教中有一个与拉比相仿的称谓，即坦拿（Tanna），意指“教师”。坦拿具体是指在这近300年中在巴勒斯坦从事编纂口传律法的人士，而在巴比伦研究犹太律法的学者则被当地犹太人称为拉比。除了因为地区不同而采用不同的称谓之外，坦拿的使用时间远不如拉比那样长久。

犹太会堂是犹太教徒进行宗教活动、学习犹太律法、进行集会的地方。对于会堂起源何时，犹太学者的说法也不一致。有学者认为，摩西率众出埃及的途中，以上帝的名义设立帐幕，这种简便的宗教活动场所也就是后来出现的会堂的雏形。更多的学者认为，会堂出现在第一圣殿时期。他们依据《诗篇》第116篇和《以赛亚书》第1章中所述内容指出，在第一圣殿中作祭献时是要作祈祷的，但在《撒母耳记上》第1章第10节以及后几节中提到，哈拿做祈祷时并不同时进行祭献，由此可以推定，不同时进行祭献的祈祷场所便是会堂。另一些学者认为，会堂这种宗教组织活动形式的确定，不能追溯得过于古远，因为在《以斯拉记》和《尼希米记》中不曾提及放逐前的犹太人已经在会堂中进行宗教活动。他们认为，犹太人结束巴比伦放逐返回巴勒斯坦时，带回了会堂活动的雏形。例如《塔木德》说，是以斯拉和他的继任者确立了早期的祈祷方式，以适应圣殿被毁后宗教活动的需要。在

《马加比传》中提到了“祈祷的地方”。这地方不是祭坛，也不是神龛，就是会堂的前身。尽管这两种说法在会堂起源的时间上有分歧，但在会堂主要进行祈祷这点上基本一致。考古学上证实在圣殿所在的锡安山上，也曾建造过一座犹太会堂。这为会堂与圣殿同时并存提供了证据。重大的宗教活动在圣殿中进行。但是一般小规模的祈祷活动却不适合在圣殿中进行，与之相适应的会堂也就顺应而生了。然而相关的记载绝少提及巴比伦放逐之前的会堂，所以即使在当时出现过个别会堂，会堂普遍出现只能是在巴比伦之囚之后了。

第一圣殿被毁为会堂的迅速发展提供了机遇。从表面上看，以会堂取代圣殿是犹太人被迫无奈的选择。其实，这种转变还有深层次的原因。圣殿是以朝廷为中心的全国宗教活动场所，而会堂却是散居各地犹太人的社区祈祷场所。在王国覆灭后，王室在宗教上的影响已不复存在，结果宗教神职人员的地位反而有所提高。这是犹太教向平民化跨出的重要一步。不仅如此，会堂的崇拜中心是“摩西五经”，不再崇尚圣殿中的奢华装饰以及国王、大祭司的至高无上。会众在会堂中自己参与诵读经文、唱赞美诗、学习宗教律法。与圣殿相比，会堂的宗教活动具有崇拜对象单一、仪式简便、民众参与程度高等优点，它被散居各地的犹太人所采用是理所当然的。

斐洛在他的著作中说：在埃及亚历山大有不少犹太人，他们在这城市建起了好几个会堂；还提到在罗马地区也有犹太会堂。《塔木德》中有一段提到圣殿被毁后，在耶路撒冷一带有480座会堂。不过从考古发掘的情况来看，公元后头几个世纪所造的会堂规模都很小。如此看来，犹太教并未因圣殿被毁而消亡，因为一个圣殿已被化作几百个会堂，由它们承担起继续进行犹太宗教活动的历史责任。可以这么说，会堂对于犹太教不至于中断乃至犹太民族得以延续，都是功不可没的。

如前所述，在公元前最后200年中，犹太教形成了若干教派奋锐党人在政治上相当激进，主张对异族强权作坚决的斗争。艾赛尼派多为闭门修行者，对社会政治漠然处之。撒都该派的兴趣主要放在书面律法和圣殿献祭礼仪上，圣殿遭毁，他们便失去了活动场所，难有社会影响力。好在还有法利赛派，他们对摩西律法极为虔诚，认为不论犹太人遇到什么新情况，都可以从摩西律法的原则中衍化出应付的办法。经他们的努力，犹太律法不仅有书面的形式，而且有了"口授律法"的形式，也就是说，他们试图重新找回上帝曾经口授过但摩西未曾记录下来的律法。这为他们按新的情况阐发犹太律法开辟了道路。法利赛派的活动中心便是会堂。在他们手中，会堂的组织形式有所完善，具体表现在两个方面。

首先，对犹太会堂中所用犹太正典的完善。如前所述，在"摩西五经"和"先知书"先后列为犹太正典之后，犹太正典成书的工作尚未完成。因为尚有不少犹太的书卷资料未作梳理，其中有些可作筛选，赋予正典地位。在罗马士兵焚烧第二圣殿的时候，一位名为约哈南·本·扎凯的犹太拉比逃往耶路撒冷西部海岸旁的詹尼亚小村庄，与其他一些拉比对抢救出来的犹太书卷进行研究，选定第三批书卷作为"文集"，列为犹太正典的第三部分。公元100年，犹太教圣经正典终于形成定本，犹太教自此成为所谓的"一种书的宗教"。[1] 这为以后各地的会堂都采用传抄的犹太正典打下了基础。

其次，建立了突出宗教权威性的詹尼亚议会。以前由撒都该派设立的犹太教公会带有较强的政治色彩，这种组织形式很难在罗马人统治下继续存在。在这样处境下的犹太人只能退而求宗教上的地位，詹尼亚议会适应了这种形势下犹太教生存的需要。在

① 加百尔前引书：《圣经中的犹太行迹》，第81页。

詹尼亚议会的领导下，在会堂中以犹太正典为崇拜中心，使犹太宗教度过了严重的危机。

从上述意义上说，法利赛派通过发展会堂这一宗教组织形式而拯救了犹太教。而会堂的崇拜形式后来成为犹太宗教崇拜活动的样板。从此以后，散居世界各地的犹太人都采用会堂作为宗教活动的主要场所。所造的会堂因为都建在客居国的土地上，为了避免惹是生非，常常采用外表简单朴素、内部豪华庄严的风格，减少对异教徒的视觉刺激。例如，拜占廷统治者下令不许再造新的会堂，犹太社区的头领便谨慎从事，以不引起当局注意，但会堂内部却较为壮观，采用马赛克的装饰铺面、精雕的大理石柱头、色彩明亮的幔帐等等。在会堂的装饰图案中较少出现人物形象，以动植物的造型为主。在3世纪时，一些会堂中出现了圣经人物与故事的画面，例如在伯亚尔发会堂的马赛克铺面中是以撒的祭献，但人物形象重气氛而轻写实。当然会堂不能不受到所在国文化的影响，在欧洲各国的会堂中可以见到罗马式、哥特式、罗可可式等建筑风格的影响，在中国开封的会堂则像中国的寺庙，明显可见佛教和道教的影响。尽管如此，犹太会堂仍然保留着自己的特色，例如为约柜留出朝向耶路撒冷的位置，不搞偶像崇拜等等，到今日依然如此。

四、宗教哲学

哲学之始，是追寻世界表层现象背后无比深刻的东西，既令人不解又令人神往，既抽象又智慧。犹太民族并没有留下如同古希腊那样宝贵的哲学遗产，也没有几位如同中国先秦诸子那样至今仍为人们念念不忘的大思想家。但是，他们留下了《旧约》这部全世界都为之感慨不已的伟大著作。尽管它不是哲学著作，但谁能否认渗透其中的犹太哲学思想呢？当然，早期犹太人的哲学

思想需要后人的研究才能梳理而呈现出来。

现代学者利昂·罗思曾撰文《是否存在一种犹太哲学?》，他倾向于用“犹太教哲学”来代替“犹太哲学”。从犹太哲学是在宗教层面展开这一点而论，犹太教哲学的提法不无道理，因为犹太教的观念可能具有普遍意义，这需要哲学探究来加以论证。通过这种研究，我们可以了解犹太宗教哲学的特征和发展的几个阶段。

毋庸置疑，《旧约》更像宗教著作，也能说成是文学著作，说《旧约》是哲学著作并不准确。但《旧约》中提出的一些命题，具有哲学的涵义，甚至可以说是用宗教语言提出的哲学命题。《旧约》的开篇就与其他民族的诸神传说不同，那些与日月年的规律变化和周而复始的自然循环相联系的诸神故事均无痕迹可寻，只有一个至高无上的神，一个在精神上把握世界的神，一个与人类精神道德、世俗生活、历史进程密切相关的神。虽然耶和华具有至高无上的控制自然的力量，但由于是为导引犹太人去执行他的意志，所以不以崇拜隐藏于自然界背后的神秘力量为目的，而是通过自然界来认识神意。《摩西五经》是《旧约》的思想基础，而贯穿其中的就是一神教的世界观。由此引出了神的意旨与人的自由、上帝的律法与人的欲念、人的罪孽与救赎等一系列哲学问题。

世界上的一切，从物到人都是上帝创造和安排的，人应按上帝的旨意行事，但人又是有情感、欲求和自由意志的，因而在神意与人意之间既有契合一致之处，又有不同的选择与追求。上帝在造人之初是希望亚当与夏娃在伊甸园过幸福平和的生活的，但亚当与夏娃却偷吃禁果而被逐出伊甸园。他们违背了上帝的旨意而作出了自由选择，虽然开始了悲喜苦乐善恶美丑并存俱有的人生，但却有了对自己行为负责的意识以及生活的创造能力。要知道，知善恶与创造力原本都是上帝所专有的。现在人类也具备了这些力量。这意味着人类纯真幼儿时代的结束。

《摩西五经》中的一神崇拜在《以赛亚书》中已发展成为一神

教。"我是耶和华，在我以外并没有别神，除了我以外再没有别神。"[1] 这个思想是犹太人在巴比伦流放时期形成的。它既源于不崇拜偶像的"十诫"，又因寄居他国与他神崇拜的冲撞而得到明确。一神教的核心思想不仅仅是只拜一神，而在于其他神都是偶像，都是用木、石、金属制作出来的，是人类文化的创造物。人为什么要崇拜这些人自己用手创造出来的东西呢？人不该被人自己所束缚。人类崇拜的是超越人类自身的惟一的、绝对的、永恒的天地创造者上帝。对宇宙的起源、世界的本质、人类的命运的追寻，是哲学的应有之义。

希腊化时期，犹太人接触到了希腊哲学，对犹太人产生影响的有伊壁鸠鲁派、斯多噶派、毕达哥拉斯学说、柏拉图理念学说。犹太学者开始关心希腊的智慧、理性、逻辑，他们试图运用希腊哲学来为犹太教的教义辩护。智慧是希腊哲学的主要论题。犹太学者对智慧神圣表现出极大的热情。在《所罗门的智训》中，赞扬智慧是"关于自然力的真知"，并能使人认识"尚未认识的事物"，表达"塑造一切存在物的智慧是我的老师"的心悦诚服之情。但他们对智慧作了神学解释：智慧是上帝的灵气，是上帝之活动与善性的一面完美无缺的镜子，是人世间一切秩序的基本要素。犹太哲学家斐洛将上帝智慧化，将上帝说成是至尊、至全、全善、全知的创世主，具有公正、仁慈、善良、智慧的品格。他还将希腊哲学的"逻各斯"范畴解释为神的理性、神的智慧。《旧约》故事中提到的上帝使者，就是向人类传递智慧的逻各斯的"具象"。于是，逻各斯便成了人与上帝进行沟通的中介。

拉比犹太教盛行时，拉比突出了犹太律法的重要性，他们不需要借形而上学的思辩形式来论证律法的神圣性。可以这么说，拉比犹太教是一种诫命体系，遵者受奖，违者受惩，面对上帝定下

---

[1] 《旧约·以赛亚书》第45章第5节。

的各种律法，诫命便是对上帝的虔诚。但这不是说，拉比教义中没有哲学问题。例如，遵奉《托拉》与思考《托拉》，孰更重要？一位拉比说："学并非根本，做才是。"另一位则说："无知的人，不可能是虔诚的。"于是各位拉比开会讨论这个难题。有的说：实践更重要。另一些说：学更重要。但更多的说：学更重要，因为学能引导实践。美德依赖知识而且应通过辩证讨论的手段寻求。不过，拉比仍然强调《托拉》是冥思永恒真理的"理论生活"与在此世行动的"实践生活"的结合。这种讨论使我们想起了中国哲学中关于知与行的问题讨论，所区别的是中国学者决不会陷入这种神学怪圈之中。

中世纪的犹太哲学深受亚里士多德哲学的影响。亚氏哲学对于基督教、伊斯兰教和犹太教都举足轻重。其原因有二。一是亚氏哲学能为中世纪的自然科学提供哲学基础。哪一门自然科学能脱离形而上学的理论形态呢？以最抽象的形式解释自然界的各种规律的科学研究得益于亚氏哲学的思维方式。不仅如此，各种自然科学的探讨最后都导向世界的最本质的存在，这只有靠哲学才能得以解释。二是亚氏哲学认为事物从潜在状态进入实在化都需要外部的推动力或者称为"原始推动者"。这种观点对一神教崇拜真是太有帮助了，上帝就是世界存在与活动的至高无上的原始推动者。

在犹太教哲学中所强调的上帝的意志、道德、使命，与希腊哲学所主张的理性原则、智慧、自然过程之间，不可能处处契合与统一，过于牵强附会反而失去说服力。如前面提到的12世纪西班牙犹太哲学家达乌德在其名著《高尚的信仰》中，就论证了上帝并非全智，反对对上帝的盲目信仰。而同时代的另一位著名犹太哲学家哈列维在《库萨里》一书中认为，亚里士多德哲学与圣经思想不能相提并论，因为圣经所说的上帝启示并不是哲学，而是人与上帝的交流，哲学关心的是人之外的实在，不关心人的祈

祷和礼拜，也不为历史提供神明的引导。而《托拉》则是以人同上帝在历史上的具体交往为基础的。因此，犹太教的上帝是一个关注人的、具有人格的上帝。平心而论，哈列维只能是一部分犹太学者观点的代表。倾心于亚氏哲学，并希望将亚氏哲学与犹太教结合起来的犹太学者更多，其主要代表是摩西·迈蒙尼德。

如果说希腊化时期犹太学者是初次接触希腊哲学，没能真正领会其精髓，那么经过近千年的学习、琢磨、阐释，犹太哲学家对希腊哲学尤其是亚里士多德哲学的领会已进入了一个全新时期。迈蒙尼德对犹太哲学前辈并不亦步亦趋，而是从亚里士多德哲学中汲取养料，使犹太哲学自成体系。他认为不能修正犹太宗教来迁就亚氏哲学，相反，该修正的应是亚氏哲学。那就是亚氏哲学应该考虑以前不曾考虑的道德一神教提出的有关终极的实在和人类行为的一些观念。

迈蒙尼德认为，《圣经》中与亚氏哲学有明显矛盾之处如果作为一种比喻，便不会构成难题。他分析了亚氏所说的“原始推动者”这个引起世界变化的终极原因，认为在逻辑上无法解释原因的原因，应该存在一个“非原因的原因”，或“不动的推动者”。他还提出，所有事物的偶然性均存在于一个具有必然性的实体之中，上帝就是这种不可能不存在的实体。由此他引入了通过附属性来认识上帝的新观点。说上帝是非物质的，意指上帝没有肉身；说上帝没有原因，意指上帝是永恒的；说上帝无所不知，意思是否定上帝的有所不知。[1]

“创造”是宗教哲学中的基石之一。上帝能从无中创造出有来，这当然不符合亚氏哲学所强调的自然法则。迈蒙尼德强调：通过逻辑推理有助于认识自然秩序，但用来认识作为一个互相联系整体的世界是不够的，人们无法否认宇宙的永恒，上帝创造世界同

---

① 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第403页。

样也是无法否认的。

到了近代犹太启蒙改革运动兴起之后，犹太教哲学获得了空前的大发展，这在下篇中还要详述。

五、神秘主义和救世主

对于一个在古代首开一神崇拜的民族来说，把人的精神世界理解为上帝的启示，但又不从逻辑理性去加以证明，便很容易产生神秘主义。希腊化时期的犹太人为了维护自己的宗教信仰，作过不少努力。将希腊哲学与犹太传统加以沟通，用理性来论证上帝存在的必然，只是这些努力中的一个方面。斐洛在既精通圣经传统又熟悉希腊思想的两栖境况中，对两者作过比较研究，并试图以希腊哲学来论证圣经思想。不仅圣经中的故事成为深层哲学思想的比喻和形象，而且犹太先知能与上帝神秘相遇的现象也因希腊哲学中灵魂要挣脱肉体樊笼的观点的借用而有了理论的支撑。这后一种努力便成了犹太神秘主义的先驱。在这个意义上，我们说斐洛是犹太思想传统中第一位伟大的神秘主义者。

在拉比犹太教盛行时期，神秘主义被拉比所热衷的口传律法挤到了很不显眼的角落。到了中世纪，犹太哲学家纷纷致力于理性哲学与宗教信仰的调和，消除两者之间的隔阂与矛盾便成了中世纪犹太哲学的主要议题。尽管这种努力对于在外族文化包围中的犹太人处理好坚持传统与适应环境的关系功不可没，但并非是众口称誉的。一些坚守传统的学者对于犹太信仰要去调和理性哲学表示不满，他们要在坚守传统的道路上走下去。犹太神秘主义蛰伏千年之后重新抬头，又称“喀巴拉”，即希伯来文中的“传统”。由此可见他们以自命“传统”为己任。

按20世纪犹太神秘主义研究学者G. 肖洛姆的说法，神秘主义在正式宗教中的出现，是在人和上帝　　有限和无限　　之间

的鸿沟产生之后。在这个意义上，我们可以把《以西结书》第1章描绘上帝的灵附在以西结身上，使他见到了四活物与四轮运转，最后上升到了穹苍见到上帝之荣光的过程，视为人的精神与上帝直接沟通的过程。这一个联系，自然而然地把神秘主义的渊源追溯到了《旧约》。恢复这种传统，不必求助理性哲学，成了神秘主义的目标之一。

然而，神秘主义并非仅此一种，在神秘主义最重要的典籍《创造之书》(Sefer Yezirah)中指出，上帝是通过由10个基本数字和22个基本字母组成的32条"神秘的智慧之路"创造世界的。这10个数意指十大原则："有生命的上帝精神"、物质原素(空气、水、火)，以及6个"空间的极点"(东、西、南、北、上、下)。而希伯来文中的22个字母是世间、时间和人体一切实在的本原。22个字母又分为两组，错综复杂的组合便产生了四季、行星、一周的天数、黄道的征象、月份、身体的五官和四肢，甚至上帝神秘的名字。熟悉哲学史的人在这里会推想，这是不是毕达哥拉斯关于数的理论的一种翻版。尽管该理论有着新毕达哥拉斯哲学的影响，但神秘主义的神学意味是后者不具有的，更何况神秘主义本身是一个相当庞杂的混合体，受到各方面的影响。

喀巴拉(Kabbalah)是神秘主义在12世纪末的一个新阶段。在《创造之书》之前的《光明之书》(Sefer Habahir)，以及之后的《光辉之书》(Sefer ha-Zohar)，都以"数"作为基本观念，用来表示上帝本身的属性、上帝头颅的内在结构、内在于上帝的独特力量。数从人类无法知晓的无限之中流出，产生出第一种超然的"神圣思想"，再从后者流射出其他的数，产生尘世中各种生物。它们是数在实在的较低水平上的物质化。人们该沿着数流射的阶梯向上攀登，以便和神圣思想融为一体，这就是神秘体验的目的。在13世纪，"神圣思想"因偏重智力而不合神秘主义与上帝交流的目的，被"神圣意志"所取代，这更能证明上帝的存在。

《光辉之书》对于"数"的论述比《创造之书》又有进展。"数"是从"无限"的绝对神秘中发出的等级或梯层，10个数是个体系，每个数都被赋予了一种象征标记：

1. 至高冠冕，也称神圣意志；

2. 智慧，也称神圣思想；

3. 知性，造成差别的智力原则；

4. 伟大，也称上帝充溢的爱；

5. 大能，也称严格的判断；

6. 美，亦被称为同情；

7. 永恒；

8. 威；

9. 根本，也称为公正者；

10. 王国，也称神圣的存在，被视为以色列共同体的神圣原型。

这10个数被分成3组：1—3为第一组，形成智力水平；4—6为第二组，表示道德心灵；7—9为第三组，构成自然力量的原型。第10个数既是犹太人神圣的副本，又是神圣世界与非神圣世界进行交流的渠道。这10个数都是正面的象征，怎么解释罪恶的产生呢？神秘主义把罪恶视为神性流出过程中的副产品与糟粕。

喀巴拉十分强调精神境界。他们主张人们必须克制欲求，修复灵魂中的不足，从而进入自我净化。然后将思想和意志专心致志于神秘行为和事件的深刻意义。最终一个台阶一个台阶地登高进入认识上帝存在的心醉神迷状态之中。所以，神秘主义将"修复"、"专心致志"、"专靠"作为该学说的重要概念。

根据上述犹太神秘主义的简要叙述，我们不难发现它与中世纪犹太哲学的差异之处。首先，它不重视与科学发展相适应的逻辑理性，只关注人与神的神秘交流，上帝与人同形同性，上帝是超人，而人永远达不到这个高度。人体结构不过是最高实在之结

构的缩影。其次，理性哲学通过将圣经故事作为比喻来沟通理性主义原则，而神秘主义则认为圣经的比喻是一种神秘的暗示，是指向一个更深层的精神秩序的结构和力量的征象。塞尔茨说得不错："喀巴拉"是一个时代，一个原先对犹太人作有限开放的西方社会正逐渐关起它的大门的时代的一种征象。同时也是对该时代的一种反应。同时，喀巴拉再次向世界表明了自身独特的信仰、独特的命运以及遭受磨难的独特价值。[1]

救世主的观念在古代犹太人中并不显著。救世主源于弥赛亚一词，意是"受膏者"。在犹太历史中，大祭司、国王和先知即位时都要经过圣油膏头的仪式，以示正宗。但到了犹太民族失国之后，弥赛亚便被赋予新的寓义。犹太民族失去国家是因为不遵奉上帝的旨意所遭到的惩罚。上帝是想通过惩罚来拯救犹太人，因为上帝不会抛弃他的"选民"。因而犹太人经过从罪孽中的救赎必然会在未来恢复国家而得救，其标志便是上帝所膏立的弥赛亚降临在犹太民族之中，恢复上帝与犹太人之间的和谐一致。

救世主的观点不仅仅是指耐心地等待，而是指遵守上帝的律法与多行善事，才能获得救赎而迎来弥赛亚。在《塔木德》和《米德拉西》中，有几处提及弥赛亚，但并不详细。在拉比的一些文献中提到了"弥赛亚·本·约瑟"，并预言他首先出现但后来遭杀害。于是有人认为这就是领导反罗马统治的犹太起义的领袖巴尔·科赫巴。接着出现的是"弥赛亚·本·大卫"，他将领导犹太人取得最后的胜利。拉比犹太教时期，较多讨论的不是弥赛亚是何人，在何时出现，而是犹太人的忏悔与救赎。

对于救世的期望在拉比神学中有了理论形态。拉比提出了"弥赛亚时代"与"将来时代"的观点。前者是指弥赛亚将犹太人从外国统治者手中永久地解放出来，与上帝关系密切地生活在正

[1] 塞尔茨前引书：《犹太的思想》，第454—457页。

义与真理遍传的圣地。这个时代之后是“将来时代”。那时，要进行最后的审判，由上帝将义人送入天堂，而将罪人投入地狱。这种“将来时代”已越出了救世主的观念，进入到末世论。有的拉比说，每个人在死后都立即受到审判。有的甚至说，人死后将在墓中沉睡，直到所有人复活为止。末世论在一定意义上是弥赛亚救世主观点的补充。只有在此世奉行律法努力救赎，不仅在死后能经受上帝的审判，而且经过几代人的共同努力，救世主才有希望降临。

中世纪的漫漫长夜使犹太人蒙受了太多的苦难。忏悔与救赎似乎没完没了。这种时候，救世主的念头便会强烈起来。英国学者汤因比说：被犹太人欢呼的称号不是国王，而是救世主，因为“当尘世的希望不可挽救地消逝了的时候，这个神圣的形象却隐约地显得越来越庞大，终于笼罩着整个的天际”。[1] 一旦有什么人自称弥赛亚，就会出现众多的信徒。16世纪20年代，意大利流传一个在圣经时代消失的犹太部落建立了自己的王国的消息。更有如前所提到的所罗门·摩尔科宣称弥赛亚王国将在154[illegible]年到来。

救世主的观念在17世纪仍有很大市场。1665年，萨巴泰·茨维自信自己就是弥赛亚，并在耶路撒冷以及北方一些地方的会堂中出现，有时甚至穿上王袍头戴桂冠坐在王位上。这在许多犹太社区中引起了一股弥赛亚降临的热潮。虽然他最后在土耳其被捕，被迫改了宗，但透过这件事，我们再次感受到了其中表达的民族救赎与解放的强烈愿望。这在后面还要提及。

1 汤因比：《历史研究》中，上海人民出版社1996年版，第3[illegible]4—355页。



50 Medicin Iuif.

第十一章

科学技术

一、早期自然观的演变

《旧约》中浓重的上帝造物观，使人们认为早期犹太人对自然规律是一无所知的。但只要认真阅读，你就不难发现，古代犹太人对于自然现象的观察相当仔细，并且具有丰富的自然知识。例如，在《旧约》中提及的树木有30余种、花草10余种、谷物近10种、蔬果10余种；提及的禽鸟近30余种、兽类20余种、牲畜10余种、虫类20种、水族近10种。

一个如此强调上帝主宰自然界一切的民族，又是一个对自然界有如此丰富知识的古代民族，岂不矛盾？说矛盾也不矛盾。古代犹太人对自然界的认识由上帝统治世界的观点来统辖，所以上述对植物与动物的知识无不与对上帝的崇拜相联系。这与《旧约》中记载的大量医药知识带上明显的宗教色彩是一致的。在对自然现象进行认识之初，自然万物由上帝所创与自然本身有规律这两者还不至于形成尖锐的矛盾。然而到了后来，随着人们对自然的进一步认识，尤其是古代希腊民族对自然现象的把握已达到试图建立自然科学之时，犹太人却仍在原地踏步，有的甚至还贬低和攻击研究自然现象的人："不认识上帝的人简直是个混蛋。这种人熟视周围的美物而仍然无睹永生的上帝。他们研究被造物，却不认识造物之主。他们反而猜想，治世的神明乃是火呀，风呀，雷雨呀，环星呀，流水呀，天

体呀。"[1]

这样一种蔑视自然科学的态度，是对希腊哲学的自然观的全盘否定。虽然斐洛试图将犹太信仰与希腊哲学结合起来，他并不关心自然本身，而是将自然现象归之于上帝的活动显现于世界之中。希腊文化中对自然哲学的热情并没有影响犹太人，自然世界的知识被犹太教的信仰阻隔在视野之外。芬克尔斯坦在《犹太历史、文化与宗教》一书中这样说："在公元1至9世纪中，犹太的思想几乎完全没有科学的因素。……许多人在《塔木德》中搜寻有关科学利益或科学方法的资料，结果大多是徒费心计。有些人在拉比文学中曾写到过一些与科学和医学有关的题材，但它们只显示出塔木德时期犹太人生活中暗淡的点点滴滴。"[2]

拉比犹太教兴盛的时期，恰恰正是犹太神学观念、口传律法成为犹太拉比和学者们注意力焦点的时期，自然知识和科学研究根本无独立地位可言。留存至今的文献都无法提供拉比时期犹太人对自然科学具有热情的证明。相反，《塔木德》等文献表明犹太人对希腊自然科学的轻视。在《塔木德》中提及的希腊人有数十名之多，但没有一位科学家。公元头10个世纪中，自然科学的研究无不以亚里士多德的自然哲学为指导。伊斯兰教势力范围内的科学著作，对亚氏自然哲学多有提及。但是拉比犹太教的经典之作《塔木德》却没有给亚氏留出小小的位置。这个时期的拉比们对亚氏哲学的了解程度反而不及公元1世纪的斐洛。

其实，犹太学者不缺乏研究科学的才能，问题是他们以压倒一切的热心研究犹太律法特别是口传律法，为的是开创适应寄居国社会文化环境的犹太新传统，将犹太信仰与希腊理性哲学调和起来。这对于他们来说是民族传统存亡与否的头等重要大事，因

① 《所罗门智训》，见前引《圣经后典》，第112页。
② 转引自林太、张毛毛前引书《犹太人与世界文化》，第9页。

而花费了拉比们的主要时间和精力。当犹太口传律法的研究与编纂得以完成后，当犹太拉比与学者们在哲学上拿出上帝存在与理性智慧并不矛盾的哲学论著后，犹太精英们才开始将注意力转向自然科学研究。

犹太人的才能投向科学领域还与阿拉伯世界普遍热心于科学知识有关。9世纪中叶以后，穆斯林地区盛行阿拉伯语，过去流行的亚兰语被取而代之。生活在阿拉伯帝国中的犹太人既熟悉希伯来语和希腊语，又精通阿拉伯语。当希腊的科学知识传入阿拉伯世界之时，最适合研究传播这些知识的自然是犹太人。翻译自不待言，用阿拉伯语撰写科学著作也成为犹太知识分子乐于从事的工作。芬克尔斯坦对此作了评论："哲学和科学最终经由伊斯兰教而进入了以色列。科学一旦介入以色列，它就被紧紧抓住并以惊人的活力得到了发展。"[1] 这是比较符合事实的。

犹太人进入科学领域的第一个突破口是医学。古代犹太人在医学上有相当丰富的知识。但古代希伯来语中却没有医生这个称呼，因为帮人治病救急的是上帝。《出埃及记》中这么说道："守我一切的律例，我就不将加与埃及人的疾病加在你身上，因为我耶和华是医治你的。"[2] 这是一种神学医学，尽管不乏医学知识。不过，9世纪时犹太人对自然科学的研究从医学起步也多少与犹太律法有关，因为医治病人既符合上帝的旨意也符合犹太人的道德，从事医学研究绝不会如具象绘画那样受到种种限制。

9—10世纪，在凯鲁万的突尼斯王朝时，出现了一位来自埃及的犹太医生以撒·伊本·阿姆兰。这位突尼斯苏丹的御医写出了具有科学价值的医学书。他的学生以撒·本·所罗门·以色列的成就更大，撰写了《论饮食》、《论尿》、《论脉搏》、《论草药》等

---

① 林太、张毛毛前引书：《犹太人与世界文化》，第11页。

② 《旧约·出埃及记》第15章第26节。

著作。他的论著《论发热》更有影响，在17世纪之前，在多语种中一直广泛流传。值得注意的是他还撰文阐述亚里士多德的物理学，这对于以后犹太人进入自然科学研究无疑是个新的起点，并意味着犹太人部分接受了希腊文化的自然观。

当然该时期在科学界活跃的犹太人更多地出现在西班牙。如我们在第四章已提及的沙普鲁特不仅协助拜占廷的学者尼古拉斯将《药物论》翻成阿拉伯文，让阿拉伯世界了解希腊科学，而且在10世纪的西班牙开创了一所犹太人就读的科学学校。这所学校区别于一般从属于拉比学院或犹太会堂的犹太学校，再次表明了自然观要从神学宗教中独立出来的要求。除在医学界外，犹太人在其他科学领域也很有造诣。例如第四章已谈到的斯菲尔迪在天文学，海雅在数学、天文学和光学领域的杰出贡献。

尽管研究自然科学的犹太学者已经表现出了脱离犹太教自然观的倾向，但要树立科学自然观并非易事。15—16世纪的欧洲犹太学者在科学自然观与神学自然观之间徘徊。埃利乔·戴尔美地哥强烈地反对犹太神秘哲学，并为亚里士多德的《物理学》作拉丁语注释。里斯本的犹大·维尔加却一直宣扬犹太神秘主义，但他的科学著作却没有宗教痕迹。宗教信仰与科学追求集于一身，但哲学著作与科学著作又分道扬镳，这种在同一个犹太学者身上表现出来的矛盾现象，正是犹太文化与欧洲文化既交融又冲突的一种写照。

至于近代犹太启蒙改革运动后犹太人在科学上取得的惊人成就，那是与整个人类的科学进步和科学自然观的确立分不开的。

二、医学上的成就

据统计，《旧约》中各种教规戒律共有613条，然而与医药有关的就多达213条。没有一个古代民族在他们的宗教信仰与规范

中如此重视医药，当然也可换个角度说，没有一个古代民族的医学知识渗透着如此强烈的宗教精神。在古代犹太人看来，人类的疾病是上帝对违反上帝律法的人所实施的惩罚，而能医治疾病的人，则是受上帝之命来规劝人们遵守律法的人。所以，古代犹太医术具有极高的地位，懂医术的人往往是犹太的祭司，他们把医治病人与赋予病人一种精神力量结合起来。祭司不仅要负起维护信仰、执行律法的责任，而且也对公众的健康负有责任。

正因为要对社区公众的健康负责，所以古代犹太人很早就提出了社会公共卫生的种种规定。他们早就认识到病人的衣物与用过的器皿会传染给他人这个事实，因而在家庭和社区中定下了一系列卫生规则，如预防性隔离、即时隔离、检疫、烫洗或烧掉病人的衣物和器具、彻底擦洗和烟熏受传染病污染的住房、病人护理与病愈之人自己洗刷洁身等等。另外，犹太男婴在出生第8天要行包皮割礼，这被视为"上帝选民"的特殊标志，当然这也是保持性器官健康的有力措施。它与有关性关系的各种律法规定一起，大大减少了性病的流行，在生理健康上同样具有特殊意义。

塔木德时期，尽管犹太人没有撰写过一本专门论述医药的著作，但在他们最为重要的口传律法经典《塔木德》中，却能找到不少医药方面的内容，以致有些地方阅读起来就像一本家庭医药手册一样。《塔木德》建议大家参加体操、按摩、日照等活动，提出诸多个人卫生的要求，其中贯穿了一个原则："有清洁的身体才有清洁的精神。"这些卫生要求被运用在城镇社区的发展规划、用水条件等方面。一般来说，每个犹太社区至少有一间公用澡堂和一名医生。

《塔木德》还提及胚胎学、解剖学、营养学方面的知识。A. 扫罗叙述了胚胎在第六周时的发育情况。西姆拉叙述了子宫中胚胎的各个部分及其位置和营养情况。亚里士多德曾把精子看成是各种有创造性因素的拼凑物，这些创造性因素各自与人体的各个部

分相关。而《塔木德》主张精子本身就是一个把机体中各种有创造性的因素综合在一起的单一生命，并认为人的新生命不单独由父亲或母亲一方决定，父母双方都对新生命有重要的作用。《塔木德》中提及一位犹太科学家精通动物与人体的解剖，在另外一些文献中说到了那时已经有了环锯术、截肢术、脾脏去除术，还有记载剖腹产的材料。《塔木德》还指出，肉类和蛋类是最滋养的食物，全年常吃蔬菜和饮用鲜净的水有益于健康，草药可用来治疗便秘和清洗胃肠，饮食过饱、酒醉、放纵肉欲会导致疾病。那时已认识到某些疾病与传染有关，如骆驼商队可能将某些疾病从甲地带往乙地，那些能飞的昆虫如苍蝇可能传播疾病。

那时的犹太医学还涉及到病理学的某些方面。例如，犹太医生对肺病的病理作过描述，肯定肺病有传染性。他们还能根据皮肤颜色来区分各种不同的皮肤病。对于血友病，犹太医生解释为在血液中缺乏粘滞性因而不能凝固。患血友病的家庭的男婴被禁止施行割包皮的手术。他们还了解，血友病是通过女性来传递的。至于脊柱中索状组织，犹太医生也认识到它的伤害必定会导致瘫痪。

中世纪时，犹太医生的声誉已不局限于犹太社区之内。除了发展传统的犹太医学之外，他们在希腊医术向阿拉伯世界的传递，以及后来阿拉伯医术向欧洲的发展中均发挥了重要的作用。许多犹太医生同时又是学者，精通当时最重要的三种学术语言拉丁文、阿拉伯文和希伯来文，有的还能运用希腊文。当时医学书籍从一种文字翻译成另一种文字主要由犹太医生兼学者来承担。这些翻译者与撰写人还有一个长处：散居各地的犹太人之间具有紧密的宗教与家族联系，十分有利于医学知识的相互交流和传播。犹太商人到处流动，使他们从世界各地得到各种药物、药草与治疗的知识和方法，使他们能融合众医药之长，成为当时医学的集大成者。

当时，犹太医生及其成就日益为社会所瞩目。英国哲学家R.培根说过，基督教的医生忽视了与犹太医生的比较，因为他们缺乏希伯来文与阿拉伯文的知识，而医学书大多数是用这两种文字写的。摩塞劳伦斯在1518年就任莱比锡大学校长的演说中，鼓励学生学习希伯来文，为的是能够学到"藏在犹太图书馆中的"医学知识。[1]

当然，犹太医生在欧洲反犹运动中也遭受种种歧视和迫害。一些国家公开禁止犹太医生在非犹太人中行医，不准他们在医学上获得官方职务，甚至不准他们在大学进行医学研究和讲学。但犹太医生的高超医术和良好的声誉又使一些官员对他们网开一面，使他们得以半公开地行医。如在教会力量强大的意大利，反犹的声势与教会任用犹太医生形成了奇特的对比。教皇尼古拉斯四世曾经任命一位犹太医生当教廷医生。1392年，教皇庞尼菲斯九世的私人医生便是犹太人。16世纪时，犹太人拉特成了教皇亚历山大六世和利奥十世的医生，他还是罗马犹太社区的祭司和意大利最高法院的法官。虽然反犹分子将犹太医生的高超医术诬为"魔术"，有的犹太医生还遭到杀身之祸，但犹太医生的医术和医德仍为人们称赞。尤其是在基督教医生缺乏和流行病传播的地区，犹太医生受到人民的欢迎和保护。

犹太医生的突出成就可以以16世纪蒙彼利埃的撒波他医生世家作为例子。第一代撒波他1490年被任命为马赛市的医生，1506—1529年成为蒙彼利埃大学的教授。他的儿子在那里学习医学，他的孙子安东尼后来是皇家学院的著名教授、院长，1560年成为蒙彼利埃大学的校长。他的曾孙吉恩在1577年也成为教授，并于1603年成为该校的副校长。犹太的名医世家不少，活跃于葡萄牙、西班牙的桑切斯家族、卡斯特罗家族，同样负有盛名和人

[1] 陈超南前引书：《犹太的技艺》，第117页。

才辈出。

在阿拉伯世界，犹太医生也享有很高的声誉。许多犹太医生同时兼有多方面才能。他们扮演了一个文化传播者的角色。他们作为政客、医生、数学家、哲学家、诗人，在各个阿拉伯国家宫廷中身居高位。11世纪时，亚·扎弗伦是埃及哈里发的私人医生，同时又是作家和图书收藏家。他死后留下的藏书多达2万册。毕克拉里希是撒拉哥沙苏丹的医生，在1080年主编了用多国文字撰写的药物辞典，它被视为世界上第一本药物辞典。

犹太医学最重要的代表是迈蒙尼德。他在哲学、神学和思想领域作出杰出贡献的同时，又是一个极负盛名的医生。他最有影响和流行最广的医学著作是《医学要旨》，另外两部医学专著《摩西格言》和《养身卫生》也被人译成多种文字，具有很大影响。他的医学观贯穿着“健康的身体是健康心灵的先决条件”，“医学是修补身体上缺陷与精神上异常的艺术”，“道德的生活是健康不可缺少的要旨”等原则。他在医学上的贡献以及他救死扶伤的崇高医德使他的名声至今不衰。他在开罗的圣祠被认为是特别神圣的场所，病人在那儿度过一夜，便能加速康复。他在太巴列的冢墓在今日仍不乏朝觐者，他们认为朝觐迈蒙尼德能祛病免灾。迈蒙尼德在近东作为医圣受朝拜，与中国医圣华佗至今仍受人们的怀念十分相似。

到了近现代，欧美许多国家医疗卫生界中的犹太医务人员所占比例仍然很高。

三、天文学、数学等领域的成就

在中世纪，科学的发展极不平衡，那时还谈不上实验科学和生物学，但却能发现另外一些相当发达的学科。不管在拉丁世界，还是在阿拉伯世界，事实上只有三种堪称为科学的著作：(1) 通

过哲学显现的宇宙论；（2）常与天文学和星占学联系在一起的数学；（3）医学（但很少涉足生物学）。从现代研究成果来看，中世纪时期的犹太科学家在这三方面都有突出的成就。前面已提到他们在医学方面的成就，这里重点谈谈天文学和数学。

1123年，A. 海雅发表了讨论历法的第一篇希伯来语论文，根据古希腊天文学家、地理学家托勒密的成果制定了希伯来文的天文学图表。这是犹太人涉足中世纪天文学的先声。海雅与基督教朋友一起，将许多希伯来文和阿拉伯文的科学著作译成拉丁文，其中最为著名的是托勒密的《四类术》。阿拉伯的三角函数正弦表正是通过他的著作传入了拉丁世界。当时的天文学与星占学关系极为密切，在8—10世纪的阿拉伯世界十分流行。将巴格达、波斯、土耳其、埃及等国在这个领域的成就译成拉丁文的，是前面第4章已介绍的著名犹太翻译家乔哈涅斯·黑斯帕伦西斯。在他众多的翻译作品中最为值得称道的，是将《十进位制运算册》译成拉丁文。由此，印度起源的、在阿拉伯发展的"阿拉伯数字系统"开始代替了不甚灵活的拉丁数字体系。

阿方索十世在13世纪的西班牙被称为"智者"国王。他有志于哲学与天文学，并亲自主持与指导了《阿方索天象图集》（Alphonsine Tables）的制作。这些行星的运动图表成了近代天文学的基础文献，在几个世纪中一直享有很高的声誉。具体制作与编写该图集的是两位犹太人：犹大·本·摩西·科恩和以撒·本·锡德。他们历时8年才完成这部巨著。有材料证明，德国伟大的天文学家开普勒、意大利伟大的天文学家伽利略都曾查阅过此书。因为《阿方索天象图集》有不少地方与实际观察不甚相符，摩西·科恩等又继续跟踪观察星座的位置整整一年，同时进一步制成了许多天文观察仪。

阿拉贡王朝不甘落后，聘请了不少犹太科学家绘制地图。他们绘制了地中海的海岸状况、港口位置、抛锚场所和其他各种地

形，形成了商人们必备的地中海航海手册。在航海手册的基础上，这些犹太科学家在13世纪末绘制出航海图，不仅描绘了地中海的轮廓，而且标明各港口的方向以及相互之间的距离，其中最为人称道的是马略尔卡岛的地图。

13世纪时，阿拉伯势力衰落使西班牙的犹太科学活动受到很大影响。但在意大利北部，犹太人以帕多瓦大学作为基地开展医学的研究和教学活动。他们还将阿拉伯医学的经典著作《常规》和《药典大全》译成拉丁文，很受欢迎。尤其是《药典大全》拉丁译本，重印了几十版，而且成了文艺复兴时期主要的药物学经典。

不久，犹太科学家与翻译家向法国南部转移，继续将阿拉伯文与希腊文的医学、数学、天文学著作译成拉丁文。例如欧几里得的《几何原理》、海桑的《天文学》、墨涅拉俄斯的《论球体》等译本都产生了很大的影响。这些犹太翻译家们自己也在翻译的基础上进行研究。例如本·马克尔在1288年用希伯来文写成天文象限仪的专著，对前人成果进行改革，推出自己的天文象限仪样式，被后人称为"犹太象限仪"（Quadrans Judaicus）。阿诺德不仅是法国阿维尼翁地区教会的医药顾问，而且还写出了有关欧洲炼金术的最早著作。在他之前，犹太人亨利·巴特发表了令人注目的有关星盘的论文。14世纪上半期法国犹太科学家的主要代表是利维·本·热尔松，也称热尔松尼德。他冒着与犹太教律法相左的压力，努力解释亚里士多德的哲学理性。他关于天象仪的论著由教皇克雷芒六世下令译成拉丁文，教皇亲为译著取名为《揭示秘密的仪器》。此书指出天体围绕地球运行是错误的，对哥白尼以后的"日心说"有一定启示作用。

正是连续几个世纪不断的努力，犹太科学家在天文学上取得了突出的成就。这些成果促进了15世纪的地理大发现，特别是美洲新大陆的发现。犹裔天文学家亚伯拉罕·扎克托先在西班牙两所大学任教授，后在里斯本定居。他为达·伽马的航海活动提供

咨询，航海之船按他的建议进行改进，他设计的星盘安放在出航的船上。他用希伯来文编纂了《万年历》，后译成拉丁文，成为达·伽马、卡布拉尔等人远航船队上必备的书籍。

另一位犹裔天文学家约瑟夫·韦辛霍是葡萄牙国王组成的审核哥伦布西航计划的“五人委员会”成员之一。此计划后因故搁浅。后韦辛霍又受国王委派前往非洲几内亚测量纬度。他获得的第一笔财政资助是由犹太人以撒·阿布拉巴尼尔提供的。还有材料说，在哥伦布第一次航海探险中，船中有五人可确定为犹太人。在1492年哥伦布发现北美的航行中，第一个登上新大陆的两人小组中的一人路易·德托利是犹裔。

在葡萄牙的犹太人中还有一位著名人物，他便是彼德罗·努内斯。他精通医学、数学，又是里斯本大学的哲学教授、皇家宇宙志学家，曾任科英布拉任数学学会主席。他在航海制图上也很突出。除了研究地图和地图投影问题，他的专著《球体论》、《论航海的艺术和科学》在制图学历史上具有特殊的地位。

从西班牙迁往法国的犹太人雅各·罗德里格·佩雷拉对聋哑人作了深入的研究。他设计了一整套教聋哑人表达本意的方法，这套哑语系统被学术界接受并加以推广使用，直至近代仍得到普遍的承认。他的重孙子继承了他的事业，为聋哑人继续造福。

数学是犹太人大有作为的领域。在意大利，吕吉·克里摩拿是现代“综合”几何的奠基人。以他名字命名的“克里摩拿变换”（Cremona Transformation）是数学的专门术语。在法国，乔治·阿尔方是个代表。在英国，詹姆斯·约瑟夫·西尔维斯特在皇家军事学院、约翰·霍普金斯大学和牛津大学都地位显赫。较早一点的本杰明·贡珀茨的数学研究为现代人口统计作出了贡献。犹太数学家在德国的人数更多，成绩更令人瞩目。卡尔·雅可比涉及数学的众多领域，可列入近代最伟大的数学家之列，他研究数论、行列式、变分法、微分方程和力学理论。函数行列式

以他的名字命名，他的微分方程和力学理论则构成了近代数学物理的基础。乔治·康托尔为数学哲学提供了数学集合理论，他对超限基数的研究成绩斐然，以至超限基数用希伯来文来标记。近代的解析函数和函数理论是以康托尔的原理为基础的。

德国的科学发展略晚于英法等国，18世纪末才急起直追，到19世纪却大放异彩，其中犹太科学家功不可没。他们不仅在数学领域，而且在物理、机械等领域都有突出的成绩。例如艾伯特·迈克耳逊测量了光速，推测光的波长是一种标准单位并加以证明。1900年，他通过研究发现当放射物在一种磁场中发射时，光谱线是二重的。而里格弗里德·马库斯1875年在大街上开动了他设计制造的第一台内燃机。

到了现代，犹太裔科学家在诺贝尔奖获奖者中所占的惊人比例已是众所周知的事实。

四、思维方式

从公元前3世纪起，一个不容否认的事实是犹太人在一定程度上希腊化了。对犹太文化传统的维护和发展来说，这既是挑战也是机遇。若不囿于狭隘的民族文化观，传统的发展常常是因为外来文化的挑战引起的。对于犹太民族来说，从对上帝的祭献崇拜到对上帝的理性崇拜，从对律法的严格执行到对律法内涵多层面的开拓，均包含有希腊文化的影响。希腊文化在与犹太文化的交融之中也并非只有输出而没有吸取。例如，惟一上帝的观念是基督教形成的重要思想来源，《旧约》成了西方文明内在的组成部分。只不过基督教强调上帝与犹太人的契约已经过时，上帝已与基督教民订立了新约。新旧更替是常理，然而谁能否认《新约》是《旧约》的一种延续呢？

在希腊化时期之前，犹太思维方式归属于古代近东神学的大

范畴之中。《旧约》中对两河流域文化的融通与吸收是显而易见的。《旧约》代表着古代犹太人的思维模式。《摩西五经》中对上帝旨意的笃信、《申命记》中对献祭仪式的遵行、《诗篇》中对至高神的赞美、《箴言》中对民众的劝诫、《先知书》中对福祸的预言、《但以理书》中对异象的启示，都表现出当时犹太人的思维方式和智慧特点，对后来犹太思维方式的发展也有影响。

古代犹太人这种惟上帝之命是从、谨守遵行的思维定势，虽然克服了膜拜自造偶像的缺陷，具有直接与无形无性的上帝进行精神沟通的长处，却也具有另外一种缺陷，那就是听命于上帝绝对权威的服从性。但在受到希腊文化渗透之后，犹太思维出现了新的特征，这就是人与人之间平等地探讨律法，形成与现实生活相联系相适用的口传律法。

尽管口传律法是古代成文律法吸收了希腊文化影响之后的创新，但在总体上仍受到外界的猛烈批评。在外部世界看来，犹太人的怪异之处在于他们信守犹太律法特别是其中许多具体的规定，缺乏与外部广阔世界的充分交流。其实，这种批评至今仍难定是非。弱小民族如没有独特的文化特征，要不了多久就会在强大民族及其文化的夹击之下销声匿迹。坚定地走自己道路的民族确实会遭到种种非难与抨击，但如果该民族的独特之处能产生出巨大的精神力量与物质财富，谁能简单地对他们说三道四呢？联系犹太人在近现代社会中的突出成果，人们倒是要了解犹太人思维方式上的长处，以便得到有益的启示。笔者认为这些长处主要有以下几点。

1. 坚持民族信仰，适时推陈出新。犹太人对至高神上帝的虔诚以及不崇拜任何偶像的信仰，是犹太文化最主要的支柱。犹太律法及其中诸多规定，正是这种信仰的体现。一旦搞偶像崇拜，犹太民族便极可能消亡在古代近东地区的其他民族之中。一旦放弃犹太律法，犹太民族便失去自己的信仰、传统、习俗的特色。以

色列十支族失踪之谜包含着极为深刻的教训。但是，坚持民族信仰的特色并不意味着犹太人对传统的故步自封，他们对希腊文化的借鉴和吸收便说明了这一点。

当犹太学者发现希腊文化信奉主神宙斯或天帝，便试图将这种信仰与自己惟一上帝的观念联系起来。在《亚里斯提亚书信》中，犹太学者指出犹太人与其他所有人一样，都崇拜神，只不过用不同的名字而已；将神描绘成动物，并制作成偶像来崇拜，这是对比动物更有力量的人类的一种欺骗。信奉上帝而不是动物，这是犹太信仰与希腊信仰的联接点，并与其他多神教划清了界限。而坚持不为上帝造像，犹太人又区别于希腊人。

当犹太学者在希腊斯多噶哲学中发现了比喻的用法后，他们便采用比喻的方法来维护犹太信仰并发掘书面律法中的比喻意义。公元1世纪的犹太哲学家斐洛在《喻意解经法》中借用了希腊哲学中身体与灵魂、精神与物质、心灵与意识等概念来表述上帝作为宇宙心灵的观念。原本在《创世记》中作为传说的上帝，经发掘了比喻意义而成为带有哲学理性的上帝。

当犹太学者在希腊哲学中发现智慧被赋予神圣性时，他们立即将智慧与上帝联系起来。世界万物间的秩序需要智慧，智慧“具有非凡的活力，她是上帝之能的一口气，一股来自全能者的纯洁而闪光的荣耀之流”，“是上帝之活动与善性的一面完美无缺的镜子”。[1] 犹太人在《所罗门的智训》中用柏拉图哲学中的自我控制、谨慎、勇敢和公正等美德来教育人们追求智慧，这表明犹太人的神圣智慧这一概念经过吸收希腊哲学的营养后增加了人类自身智慧的因素。

2. 上帝全知全能与人的自由意志的调和。口传律法的研究给了犹太人重新解释书面律法的机会。犹太思维方式随着犹太律法

[1] 《所罗门智训》，见前引《圣经后典》，第163页

多层面涵义的开拓而趋于灵活多样。当这种趋向越加明显时，便具有一种提升人意而适当减弱神意的要求。不必讳言，对口传律法的研究仍未脱离对既定传统和《塔木德》作讲解、注释、发挥的解释学思想模式，但当中世纪后期犹太中产阶级在商业、贸易、金融以及医学、科技等领域成为一种积极力量时，他们对外界文化的进一步吸收势必会对犹太律法提出批评。例如中世纪卡拉派人士就批评了《塔木德》中关于神人同形同性的观点。犹太拉比尽管继续维护既定传统，但在穆斯林宗教哲学强调上帝已用新的律法来代替旧的律法、希腊哲学强调依靠人的智力去探索真理的双重挑战中，犹太学者不得不讨论人类自由意志和上帝全能全知如何调和这个重大问题。

10世纪的犹太思想家萨迪亚·本·约瑟在《信仰和意见书》中把犹太知识界能够接受的理性观点与犹太信仰作了调和，指出人类认识不仅有感觉体验、对自明的真理的直觉、逻辑推理这三个根源，还有第四个根源，这就是“可靠的传统”。传统不仅是文明的支柱和认识的起点，而且能为大多数没有时间和机会去进行理性思维的人提供真理。他指出，上帝为人类定下了戒律，但人具有自由选择的余地，因此应对自己的行为负责。他的哲学观点定下了中世纪犹太哲学的基调。

沿着将全能全知的上帝与人的自由意志调和起来的思路，12世纪下半叶的犹太思想家迈蒙尼德继续前行。他并不拘泥于犹太律法的字面理解，而是在亚里士多德提出的世界永恒性与犹太的上帝最高存在之间进行沟通，并试图用前者来证明后者。在这种调和中，迈蒙尼德将犹太教注重人的道德生活与亚里士多德强调人的理性目的进行综合。如“能动的智力”概念，亚氏用之来界说非个体的神明，迈蒙尼德则把它用之于一种延及人类个体的特殊神明。他认为，神明同个人活跃自身智力的程度是相一致的，人本身只有在与上帝进行智力交流中才能达到最高的水平。至于预言，

迈蒙尼德认为是“能动的智力”这种天国的智慧作用于潜在人类智力的结果。他在肯定上帝的存在、神明、智慧的前提下，承认人类个体的神明和智慧。

3. 仔细解释与注重论辩的学风。《巴勒斯坦塔木德》与《巴比伦塔木德》中作为口传律法的《密西拿》并不长，但作为评注部分的《革马拉》却篇幅浩大，是《密西拿》的许多倍。由此可见犹太学者对于评注解释的认真程度。在《革马拉》中，还有一个特点，那就是大部分采用对话形式，展开一系列提问与回答，通过反对与反驳，驳斥与反驳斥来克服差异和冲突，从而达到一致。

这种严谨论辩的思维方式对于犹太人后来逐步形成好学善辩的作风影响极大。以《塔木德》评注本作为教材，大多数犹太人从小就受到这种思维训练，这为他们进入各个领域并有所作为创造了良好的条件。严谨论辩的学风还有助于他们捍卫自己的信仰传统。中世纪犹太教与基督教开展了巴黎论争、巴塞罗那论争和托托萨论争等三场大辩论，犹太人在论辩中的实力与技巧令世人刮目相看。[1]

到犹太启蒙运动兴起之后，犹太人的思维方式又获得了进一步的发展，这是后话了。

---

① 参见海福·马克比，《犹太教审判》，山东大学出版社1996年版。

下　编

犹太文明的现代化进程



第十二章

近代以来犹太文明复兴之路

一、犹太启蒙思想和宗教改革运动

巴勒斯坦的犹太国家灭亡之后，犹太人流散到世界各地，经过许多个世纪的颠沛流离，大部分人辗转来到欧洲各地定居。进入长达一千多年的中世纪，基督教会在欧洲逐渐占据绝对统治地位，并竭力逼迫一切“异教徒”改宗基督教，而犹太人自然首当其冲。在“改宗或死亡”的威胁之下，许多犹太人被迫改信基督教，但不少改宗者仍暗中信奉犹太教，不过一旦被查出，就会被异端裁判所施以各种酷刑，甚至火刑处死。至于保持信仰的犹太人，则在政治、经济、文化各方面都遭受歧视和迫害，乃至被隔离、驱逐和屠杀。

在政治领域，犹太人没有一般公民所享有的权利、地位和自由，时常成为各国统治者转嫁阶级、民族、宗教矛盾的替罪羊，被诬为各种灾难的罪魁。在经济上，犹太人的经营和就业均受到诸多限制和排斥，时常被当局以种种理由敲诈盘剥。在文化方面，不愿融入基督教文化主流的犹太人被视为精神“怪物”。欧洲大多数大学将他们拒之门外，他们也无缘进入其他上层文化艺术领域。出于社会、宗教、安全方面的原因，犹太人不得不聚居在一起，后来教会干脆禁止犹太人和基督徒混居于同一地区，还规定犹太人必须佩戴一种醒目的黄色标志，这样便在欧洲许多城市形成了被称为“隔都”的犹太区（见第五章）。但隔都也不能确保犹太人的

定居权和生存权，一有风吹草动，犹太人便会遭到驱逐和屠杀。1290年，英国将犹太人逐出国门。1306、1394年法国两度驱逐犹太人。1492年后，西班牙将拒绝改宗的犹太人全部驱逐出境。十字军东征更是横扫莱茵河和多瑙河畔的犹太社区，使成千上万的犹太男女惨死于屠刀之下。虽然欧洲各国各地区情况不尽相同，在某些国家和地区，犹太人所处的环境相对宽松，在一些领域还取得了成功，但就整体而言，在漫长的中世纪黑暗岁月里，源于宗教偏见的反犹恶浪在欧洲周期性出现，此伏彼起，从未间断。

在这样一种水深火热的状况中，一部分犹太人仍然沉湎在源于巴比伦时期的宗教复国思潮的梦幻中以寻求解脱，期待耶和华的拯救和弥赛亚的降临会帮助他们摆脱苦难，返乡复国。其中一些饱受创伤的学者和拉比在思想方法上表现出越来越明显的神秘主义倾向。他们强调犹太教的独特性，主张犹太人与客居国人民隔绝，静候末世到来和救世主降临，还声称犹太人在世上虽受迫害，在天堂却是强者。他们的理论隐晦难懂，脱离现实，在广大下层犹太民众中影响日趋缩小。同时，一些自称是救世主的人物先后登场，演出了一幕幕“弥赛亚闹剧”，其中最著名的有大卫·罗伊贝尼、所罗莫·默尔肖和萨巴泰·茨维等。然而，这些人最终不是被处死就是在死亡的威胁下改宗，使他们的信徒们一次又一次梦想破灭。事实证明，宗教复国思潮只是一种虚无缥缈的空想，解决不了现实生活中面临的实际问题。到中世纪晚期和近代初期，欧洲的一些犹太精英们开始探索通过非宗教的方式摆脱苦难的途径。

也就在此时，文艺复兴、启蒙运动和工业革命正在深刻地改变着欧洲的面貌。新兴的资产阶级高举自由、平等、博爱的大旗登上了政治舞台，向封建专制和教会统治发起了攻势。这股清新的启蒙、改革之风也吹进了被隔都高墙禁锢的犹太社区，使之受

到冲击和震动。在深受启蒙思想影响的犹太知识精英们的领导下，一场相对整个欧洲启蒙运动来说是迟到的，但却在犹太民族复兴史上具有划时代意义的犹太启蒙运动①终于在欧洲腹地兴起了。在欧洲资产阶级民族民主运动逐步演变为资产阶级大革命的过程中，一些欧洲国家已开始采取措施改善犹太人的境况，但真正使犹太人获得解放的，还是1789年爆发的法国大革命。1791年9月，革命后的法国制宪议会赋予所有犹太人以国家公民的权利。1807年2月，犹太教在法国首次享有与其他宗教在法律上平等的地位。在这前后，其他欧洲国家也纷纷宣布"解放"犹太人，这又进一步推动了哈斯卡拉运动的发展。

犹太启蒙运动发源地是德国柏林，而这一运动的先驱就是德国著名犹太哲学家摩西·门德尔松（1729—1786）。门德尔松出生于德意志境内德绍的一个贫苦犹太家庭，其父是一名经卷缮写员，他从小就表现出过人的才华，14岁随老师来到柏林后更在知识的海洋中博采精华，很快就精通了德语，掌握了数学、哲学、希腊语和拉丁文，还努力学习法语和英语。在短短20多年里，他的学术水平迅速提高，发表了一系列哲学和神学论著，还在普鲁士科学院举办的哲学征文比赛中赢得了头奖。特别是他论述灵魂不朽的名著《斐顿篇》于1767年出版后轰动欧洲，被译成各种欧洲语言，由此奠定了他作为"德国的柏拉图"和"犹太人的苏格拉底"的学术地位。门德尔松是个虔诚的犹太教徒，曾不遗余力地为犹太教教义辩护。然而，作为一个深受欧洲理性启蒙思想影响的哲学家，他一生中始终更为重视问题的另一方面：如何使犹太民族和犹太教适应社会的迅速发展。

门德尔松认为，犹太人必须冲破隔都的禁锢，改革陈旧落后

① 也称哈斯卡拉 Haskalah，希伯来语"启蒙"之意。

的拉比教育体系，努力学习文化科技新知识，使自己融入欧洲社会的主流，以适应新兴的资产阶级文明。他认识到，要达到这一目标，首先要使德国犹太人学习德语，使德语成为犹太人进入欧洲文明殿堂的桥梁。为此，他和他的弟子们经过数年努力，终于将《托拉》（摩西五经）译成德语。该书出版后在犹太社区广泛传播，各地的犹太青年都如饥似渴地阅读此书，大大促进了德国犹太人学习和掌握德语的进程。门德尔松的另一本著作《耶路撒冷》则倡导政教分离和信仰自由，他还出版了《圣经注释》，试图以通俗的语言解释《圣经》。这些书的陆续问世在犹太人的生活中掀起了一场思想革命，使启蒙运动从柏林走向整个德国，乃至全欧洲。

除了推动犹太人学习欧洲语言外，门德尔松及其弟子赫兹·魏斯利、大卫·弗里德兰德等犹太启蒙思想家们还积极倡导世俗教育，主张让犹太学生学习数学、物理、地理等课程；他们也竭力引导犹太人学习农业、手工业等技术，推广职业技术培训项目；他们还出版了希伯来文期刊，努力复兴并发展希伯来这一古老语言。

启蒙运动的一个重要内容就是试图建立适应新兴犹太中产阶级需要的“开明”犹太教，因而其必然导致一场改革传统犹太教的宗教改革运动。虽然门德尔松的弟子弗里德兰德等人早就提出了在犹太教宗教仪式中以德语代替希伯来语等改革主张，但真正称得上是犹太教改革之父的则是德国犹太慈善家以色列·雅克布逊。他于19世纪初首先在宗教仪式中进行了一系列革新：用德语吟唱和布道，以管风琴伴奏的男女合唱，进行无需教义问答考试的坚信礼仪式等。这一改革之风很快吹到了柏林和汉堡，在汉堡形成了更为激进的圣殿改革运动。汉堡的改革派不仅追随雅克布逊的上述做法，而且以通用语言重写有关复国的祈祷文，使之成为不仅限于拯救犹太人，而且要使全人类共同得救的祷文，他们

还在《托拉》朗读中用拉迪诺语[1]取代意第绪语，并进一步推广两性共同参与的集体坚信礼仪式。汉堡的圣殿改革运动还在莱比锡开设分部，向各地犹太人演示改革派礼拜式。改革运动很快传入了丹麦、奥地利、法国、捷克、匈牙利等地，并扩展至俄罗斯及俄占东欧地区，甚至开始影响遥远的美国。

当然，改革运动遭到了传统犹太教内正统派人士的强烈反对和指责，双方展开了一场大辩论。改革派推出了由伊利扎·李伯曼主编的《仁义之光》一书，甚至收入了四位支持圣殿改革的拉比的问答录。正统派对此作出愤怒的回应，出版了一本名为《盟约之言》的读物，编入了几位拉比的22篇答复，严词驳斥了改革派的种种观点。此后双方又发表了一系列论著，使论战日趋白热化。正统派对改革派的攻击逐步升级，一些极端正统派人士甚至主张查禁改革派小册子，革除作者的教籍，乃至要求政府关闭改革派圣殿。

尽管改革运动颇有进展，但仍缺乏一套思想体系。正是在改革实践的呼唤下，以亚伯拉罕·盖格为首的一批改革派理论家登上了历史舞台，他们的思想渊源主要来自黑格尔的“进化”理论和N. 科罗赫马尔的“开创犹太教新纪元”思想。盖格认为，宗教的原理、思想和习俗，如同所有的人类组织一样，要经历一个发展演变的过程；这一演化的历史进程是持之以恒、不断前进的，任何一代人都有权背弃过去，踏上一个新纪元，每一时代都应在这一创造性链条中铸造出新的一环；犹太教作为一种活生生的、发展中的信仰体系，不需要僵化过时的风俗惯例，如果每一时代都能为犹太文化遗产做出自己的贡献，则犹太教必将常盛不衰，不断升华到一个更高的境界；传统是犹太教的重要指南，但这并不

---

[1] 拉迪诺语(Ladino)是塞法迪犹太人使用的一种语言，起源于卡斯提西班牙语，混有希伯来语成分，又称西班牙犹太语。

意味着，每一戒律或信条，即使与现代精神相抵触，都必须保留下去；先知们所倡导的伦理原则是恒久不变的，但礼仪和程式仅仅是展示宗教原则的方式而已，因而其本身不是永恒不可变的。盖格将整个犹太史分为四个阶段。第一阶段是启示时代，它体现于那种导致犹太教发端的深层的内在原动力和创造力的源泉；第二阶段是塔木德时代，它表现出犹太教所固有的一种动态的活力；只有到了第三个阶段——从《塔木德》完成（500 年）为开端到 18 世纪中叶，犹太教才沦落为一种僵化刻板的体系；第四个阶段即始于门德尔松的当代，其使命就是用批判的方式对犹太教的原理和信条进行评估和辨析，努力把传统提升到一个更高的层面。

盖格及其他改革派思想家的论述为犹太教改革运动提供了理论基础，自然也遭到正统派阵营的强烈抨击。当两大阵营进行着激烈辩论之时，又出现了以 S. 侯德海姆为代表的激进主义思潮，以 L. 族恩茨为先驱，Z. 弗兰克尔为代表的历史学派理论和以 S. 赫尔施、S. 卢扎托为代表的新正统派思想。

侯德海姆的理论比一般的改革派思想更为激进，主要表现在以下几方面。首先，他提出拉比的职能应该转换，不应再在宗教仪式和犹太律法等问题上包办一切，而应发挥一种类似于新教牧师的职责。其次，他认为应将犹太教的宗教伦理与犹太民族特征截然分开，后者在犹太国灭亡后已丧失了约束力，犹太人既然已是其他国家的公民，那就应适应这些国家的要求。第三，他认为许多犹太教律法也只适用于犹太国，而在其他国家里完全可以作出调整和改变。如安息日可以移到星期日，婚姻方面的宗教立法应让位于所在国的民法，因而异族通婚是可以允许的。第四，他还进一步提出摒弃许多犹太人的传统习俗。如认为犹太男孩出生后并不一定要施割礼。他主持的柏林改革派圣殿实行男女混座，不再用祈祷围巾，甚至废弃了在犹太新年吹奏羊角号的习俗，成为当时全德乃至全欧最为激进的犹太教公会，许多做法为后来美国

的犹太教改革派所仿效。

历史学派理论的核心在于：既不能完全否定历史，也不能将已存在的视为永远不可变动的，应该在历史和现实之间建立起理性的桥梁。族恩茨认为，可以修正或取消那些“有害的风俗惯例”，但必须保持基本的宗教仪式并宏扬民族传统文化，这并不是因为它们是神授的，而是因为它们源于犹太人民的深远历史和生活实践。弗兰克尔指出，我们不应忽视犹太人民对传统所抱的感情，剔除掉犹太教的情感因素，也就削弱和淡化了犹太教。他始终坚持一条原则：犹太教可以适应现代社会，但进步和变革必须从传统开始，并与传统保持密切联系。历史学派认为，犹太教成文法是神圣不变的，而口传法则可根据时代的需要作修正和变更，但变更的权力不在于个别的拉比，而应得到学者的一致同意和犹太社团成员的普遍认同。正是从这些理论出发，历史学派积极倡导学习犹太文化历史，竭力弘扬犹太民族传统，为提高犹太人的政治、宗教和社会地位不遗余力，客观上促进了犹太民族主义的成长和政治锡安主义的兴起。当时许多犹太人认为正统派忽视现实生活的需要，而改革派又完全否定了历史和传统，希望采取一种调和折衷的立场，历史学派的主张正好为这部分人提供了思想和信仰，从而为后来在美国形成的强大的犹太教保守派奠定了理论基础。

新正统派也称现代正统派，是正统派阵营中较为温和的一派。与极端正统派（原教旨主义者）不同，该派对世俗文化和改革运动持较为温和的态度，虽同样强调信仰和传统的重要性，但在具体问题上具有一定的灵活性。该派在一定程度上受到启蒙运动和世俗文化的影响，也吸收了德国浪漫主义思潮的一些内容，支持并参与科学文化活动，谋求和其他各派共处和合作，倾向犹太民族主义和政治锡安主义。如赫尔施虽然认为犹太教无需迁就于时代精神的要求，但却支持把犹太教从文化孤立中解脱出来的努力，

并反对在研究拉比律法方面出现的“繁琐哲学”。卢扎托的思想中充满着强烈的犹太民族主义色彩，这与他生活在民族主义运动蓬勃发展的意大利不无关系，在这点上他与历史学派有殊途同归之处。在后来成立的反锡安主义的正统派组织以色列正教党(Agudath Israel)和支持锡安主义的正统派组织精神中心党(Mizrachi)的指导思想中，新正统派的理论均有体现。

到19世纪中叶，犹太启蒙运动和犹太教改革运动在德国已呈衰落之势，其主要原因有以下几点：一是改革派内部各种团体步调不一致。一个突出的例子是，在长达100多年的时间里，居然没有一本在全德国通用的改革派祈祷书，各地的改革派圣殿都自行其事，各搞一套。1869年曾在莱比锡召开了一次全德改革派大会，试图协调各地的改革势力，结果也是一事无成。这些显然都不利于改革运动的发展。二是大批受启蒙改革思想影响的犹太人脱离犹太教。在启蒙改革运动的冲击下，许多犹太人被卷入了同化浪潮。为了换取“进入欧洲文明的入场券”，很多人接受了基督教洗礼，其中包括像著名诗人海因里希·海涅那样的犹太精英，这就在客观上大大削弱了犹太人内部支持改革的力量，以致有人认为，改革运动的深入发展必然为自身创造掘墓人。三是限犹措施的回潮。1848年革命之后，一股反动浪潮席卷欧洲，许多国家又恢复了对犹太人的种种限制措施，这使许多改革运动积极分子的希望破灭，认识到文化启蒙和宗教改革仍难以彻底解决“犹太人问题”，于是有越来越多的人开始探索解决这个问题的政治途径。

如前所述，启蒙改革运动很快由德国走向全欧，除了在与德国发展水平相近的西欧和中欧以外，在较落后的俄罗斯和东欧也产生了巨大反响。1861年农奴制改革后，哈斯卡拉运动在俄国发展为“俄国化”运动。一批犹太知识分子在推广世俗教育的基础上出版俄语刊物，宣传启蒙思想和爱国主义，声称首先要成为俄

国人，其次才是犹太教徒。这些主张一度还得到了沙皇的支持。然而，由于类似于德国的那三方面原因，特别是因为反犹太主义在俄国和东欧再次上升，到19世纪末叶达到登峰造极的地步，使启蒙改革运动在俄罗斯和东欧也不可避免地要走向衰落，以致越来越多的犹太人转向犹太民族主义和政治锡安主义，还有一些犹太精英接受了马克思主义和科学社会主义理论，投入到后来兴起的俄国革命运动之中。

与此同时，由于大批改革派犹太人移居“自由的”北美，使美国逐渐成为犹太教改革运动进一步向前发展的主要舞台，这在后面还要专门论述。

二、政治锡安主义理论和运动

无论是欧洲各国政府的解放政策，还是犹太人自己“走出隔都”的启蒙改革运动，均没能使饱受苦难的犹太人从此真正地、永久地获得自由平等的权利。这是因为：在政治上，各国统治者出于缓和国内阶级矛盾、转移人民斗争视线的考虑，往往有意识地对犹太人与当地主体民族之间的民族矛盾推波助澜；再加上各国统治阶层内部争权夺利的需要，使犹太人时常成为各种冲突的牺牲品。在经济上，在日趋激烈的资本主义竞争环境中，逐渐发展起来的各国犹太资本日益引起当地主体民族中新兴资产阶级的忌妒和敌视，经济利益上的冲突自然而然地成为反犹主义兴风作浪的一大动因。在文化上，中世纪遗留下来的欧洲基督教世界对犹太人的宗教偏见根深蒂固，加之当时民族主义情绪普遍上升，犹太人仍被视为一个异己民族而受到各种歧视和诽谤。由此在经历了一段短暂的“解放犹太人”时期后，欧洲反犹主义又趋回潮。早在1815年，重新安排欧洲政治秩序的维也纳会议就拒绝确认犹太人在拿破仑时代所获得的权利，而让德意志各邦自行决定这方面

政策，于是各邦政府纷纷恢复原先对犹太人居住和职业方面的限制性规定。在奥地利，犹太人又被赶进隔都。在意大利，给予犹太人平等待遇的政策在1848年后大多被取消。法国的反犹主义思潮也呈上升趋势。与此同时，各国还出现了一批反犹著述。70年代末，德国记者威廉·马尔因撰写小册子《犹太教战胜德意志社会》而名声大噪。他攻击犹太人败坏了所有的价值标准，抑制了理想主义在社会上的传播，主宰了商业，越来越插手国家事务，统治了剧院，形成一个社会和政治阵营。有学者认为，"反犹主义"一词可能就是由他发明的。另一位著名的种族主义者豪斯顿·张伯伦在他那部反犹主义"经典"《十九世纪的基础》中断言，犹太人是一个没有价值的种族，其任务是破坏日耳曼种族的纯洁。

与此同时，随着欧洲资本主义的迅速发展，一个犹太资产阶级阶层已在欧洲形成，其经济实力迅速增强。早在18世纪中叶，德意志各邦君主便邀请一些拥有资本并具有丰富的商业金融经验的犹太人帮助促进本地工业和内外贸易的发展，以致在欧洲犹太人中开始形成一批经常出入宫廷并享有特权的"宫廷犹太人"。他们往往不受中世纪禁令的限制，在国王和领主的保护下经营奢侈品，贩运武器和军需品，参与货币制造，开展金融汇兑业务。许多人因此发了财，甚至上升为贵族，跻身于宫廷上流社会。还有一些人从做当权者的财政顾问演变为政治顾问，利用自己的影响致力于改善犹太人的社会政治地位。到19世纪，德意志宫廷犹太人的后裔在法兰克福、汉堡、伦敦、巴黎、柏林、维也纳、圣彼得堡等金融中心的商业银行扮演重要角色。其中最著名的是兴起于法兰克福的罗思柴尔德家族（the Rothschild Family）。这一家族的创始人梅耶·阿姆歇尔·罗思柴尔德将其银行业由法兰克福向全欧洲辐射，他和长子坐镇法兰克福，其余四个儿子分别在维也纳、伦敦、那不勒斯和巴黎设立家族银行的分支机构。他们利

用拿破仑战争带来的良机大显身手，向交战国的王公贵族提供贷款，走私棉布、粮食和军火，办理英国与欧洲大陆之间的国际汇兑。战后又抓住欧洲重建的机会，既帮助法国支付战争赔款，又积极投资于德意志、意大利的各种重建项目，一跃成为欧洲金融业霸主，此后又开始经营铁路、煤炭、钢铁业等。到19世纪中叶，罗思柴尔德家族已在欧洲形成一个庞大的金融帝国，对整个欧洲的经济命脉，并通过欧洲的殖民地附属国对整个世界经济生活施加至关重要的影响。

除了罗思柴尔德家族外，还有艾希塔尔家族、施派尔家族、塞格利曼家族、奥本海默家族、希尔施家族等犹太金融世家均具较强实力。据称在19世纪前半叶，若离开了他们，就没有一个欧洲国家政府能够发行债券。

随着经济实力的日益增加，犹太富豪们的社会政治影响也日趋增大，开始进入政界。第一位成为英国贵族的犹太人是金融家摩西·蒙特菲奥雷。他曾长期担任伦敦行政司法长官，在1837年被维多利亚女王封为爵士。1858年罗思柴尔德家族的莱昂内尔成为进入英国议会的第一位犹太人。犹太血统的本杰明·迪斯累利在1867—1868年和1874—1880年两度成为英国首相。1870年犹太人阿道夫·克里莫出任法国司法部长，在荷兰、意大利等国也有犹太人进入内阁。同时在教育、新闻、医务、出版、律师等行业，一批犹太文化技术人才也开始崭露头角。

在经济实力不断增强，社会地位逐渐提高的情况下，以资产阶级为核心的各阶层犹太人对自己受歧视、受迫害的现状日趋不满，认识到文化启蒙和宗教改革不可能彻底改变这一状况，仅有经济实力也不足以维护自己的权益，因而开始探索解决问题的政治途径。在欧洲民族主义运动，特别是前述历史学派和新正统派理论家倡导的犹太民族主义思想影响下，又吸收了一些空想社会主义理论，一批犹太知识分子开始对犹太民族传统的返乡复国思

想进行改造加工，设计重建犹太国家，复兴犹太民族，一劳永逸地解决"犹太人问题"的种种政治方案，政治锡安主义正是在这样的社会历史条件下应运而生的。这一理论的形成，是19世纪中叶之后许多犹太知识精英如赫斯、斯摩棱斯金、卡利舍尔、平斯克、比恩鲍姆、赫茨尔等共同思考、探索、研究的结果，其中赫斯、平斯克和赫茨尔是三位关键性人物。

最早从政治角度提出返乡复国理论的犹太思想家是摩西·赫斯。他是波恩犹太教正统派教徒的儿子，幼时就受到传统的犹太教育，但到青年时期便和他的许多同代人一样脱离了犹太教，相信通过同化的道路，犹太人可以获得解放。在波恩大学求学期间，他结识卡尔·马克思，受到青年黑格尔派哲学的影响，成为德国最早的社会主义者之一。他曾将恩格斯介绍给马克思，并一度和他们共同探索社会主义理论。随着欧洲反犹恶潮再次泛起，赫斯开始摆脱同化论，深入研究犹太人问题，于1862年在科隆发表德文版《罗马和耶路撒冷：最后的民族问题》一书。在书中，赫斯首次提出了一系列政治锡安主义理论。他认为，犹太人问题是目前欧洲"最后一个重大的民族问题"，对于一个寄居在其他民族土地上的犹太人来说，"改革、改宗、教育和解放都不能给犹太人打开社会的大门，无家可归是犹太人问题的核心"。他明确指出，要摆脱反犹主义的攻击，惟一的办法是"返乡复国"，但"返乡复国"不能依靠救世主的力量，而应通过每个犹太人的自身努力来完成。由此他提出从政治上复国的手段："为了使犹太国复活，我们应当首先考虑从政治上复活我们的国家…… 这种复活就是向我们祖先的国家移民。"他还预言，这支移民队伍的主流将是保持复国传统信仰的东欧犹太人。他认为，这个新国家中有多少犹太人无关紧要，关键的是这个国家作为犹太人的精神中心，也是其政治活动的基地。至于未来的犹太国的性质，赫斯清楚地指出，它基本上是建立在"社会主义"原则上，实行土地公有制，将成为

亚非被压迫民族仿效的典范①显然，赫斯对欧洲犹太人问题的分析要比他同时代的许多人深刻得多，他已勾勒出政治锡安主义的大致轮廓。因而许多人把赫斯视为政治锡安主义第一位有影响的理论家。他的《罗马和耶路撒冷》也成了锡安主义的第一部经典。

利奥·平斯克是政治锡安主义理论形成过程中第二位关键人物。他生于波兰，后入莫斯科大学学医，毕业后在敖德萨开业行医。作为一个犹太人，他曾经希望通过同化使犹太人获得自由平等，因而加入了"俄国犹太教育普及协会"，积极投入哈斯卡拉和俄罗斯化运动。但1881年沙皇亚历山大二世遇刺后汹涌而起的俄国反犹风暴，使他认识到自己所致力的文化同化徒劳无益，因而退出协会，重新考虑改善俄国犹太人处境的方案。1882年他在柏林匿名出版了影响深远的德文著作《自我解放：一个俄国犹太人对其同族同胞的劝告》。他在书中指出，欧洲反犹排犹的原因在于"犹太民族没有自己的祖国"，因为"一个民族没有领土总是有些不自然，正如一个人没有影子一样"。他认为，没有祖国的犹太人在寄居国只能是乞丐而非客人。他们在经济上的成功引起了人们的嫉恨，他们的无权地位又使他们成为平息大众不满情绪的牺牲品。平斯克在分析了"犹太恐惧症"病根之后，提出了治疗的方法：犹太人问题的解决，不能寄托于捉摸不定的"解放"，而要"恢复他们自己的民族家园"。他特别强调犹太人应该树立自尊自信，发挥主动性，不要被动地等待欧洲统治者和当地民族的怜悯施舍，而要立即行动起来，实行自我拯救。他引用古代犹太贤哲席勒尔的名言："如果我不为己，谁会为我？"《自我解放》的标题正是这一思想的集中反映。平斯克还提出了复国的具体计划，主张立即召开所有俄国犹太社团的全国性会议，商讨购置一块可供

① 本段引文参见摩西·赫斯（Moses Hess）：《罗马和耶路撒冷》（Rome and Jerusalem），纽约1958年版。

数百万犹太人定居的土地，并且争取大国对这一行动的支持。值得注意的是，在书中平斯克并没有强调这个犹太人定居区一定是巴勒斯坦。他认为，解决犹太人问题的关键“不是要有圣地，而是要有我们自己的土地”。[1] 平斯克对锡安主义理论的阐述要比赫斯前进一步。他不仅更为深入、更具有逻辑性地分析了犹太人问题的症结，而且为锡安主义理论提出了实施原则和具体手段，考虑了立国地点等细节问题。

最终使政治锡安主义形成为系统而完整理论的是西奥多·赫茨尔。他出生于匈牙利佩斯一个犹太富商家庭，与19世纪许多有地位的欧洲犹太家庭一样，这是一个正在逐渐接受欧洲文明的半同化的犹太家庭。1878年赫茨尔随全家迁居维也纳后，进入维也纳大学攻读法律，1884年获得法学博士学位。大学毕业后，他先后在维也纳和萨尔茨堡当开业律师，却很难找到除犹太人之外的其他族裔委托人。于是他不得不放弃律师职业，投身于自幼钟爱的文学创作，渐渐成为维也纳小有名气的作家和记者。青年赫茨尔与同时代许多犹太青年一样充满同化的幻想，希望加入主流社会，成为一名成就卓著的作家或举世闻名的记者。然而19世纪末欧洲不时掀起的反犹恶浪，改变了他的生活道路。最终导致赫茨尔从同化论者转变为政治锡安主义倡导者的，则是德雷福斯案件[2]所带来的震撼。这一案件以及由此引起的疯狂的反犹高潮极大地刺伤了赫茨尔的心灵。昔日，赫茨尔自认为自己是已被同化的“半个犹太人”。而今残酷的现实提醒他：不管身世如何，信仰什么，经济状况和政治地位怎样，犹太人就是犹太人；即使犹太

---

[1] 阿瑟·赫茨伯格（Arthur Hertzberg）编：《锡安主义思想：历史分析和文选》（The Zionist Idea: A Historical Analysis and Reader），纽约1959年版，第181—198页。

[2] 1894年12月，法军上尉、犹太人德雷福斯因受诬告被判终身监禁。

人都变成基督徒，真诚地加入周围的民族大家庭，也难逃排犹厄运。更使他痛心疾首的是，这一丑剧竟然"发生在共和的、现代的、文明的法国，而且是在《人权宣言》发表一百周年之后"；既然"一个在各方面都很先进的、无疑具有高度文明的民族都可以走上这样的道路，那么人们还能向尚未达到法国人一百年前水平的其他民族期望些什么呢？"此后，他便将全部身心投入有关如何解决"犹太人问题"的思考之中。他回顾了近两千年来犹太民族在欧洲的流散史，考察了当时欧洲各国犹太人的现实处境，初步认识到，犹太人的惟一出路是复国，这样才能躲避反犹主义的迫害。1895年6月，赫茨尔带着阐明自己新观点的详细札记，拜访了著名犹太慈善家莫里茨·赫希男爵，希望他能出面发起一次犹太名流大会，讨论犹太人复国问题，可男爵没等他详细解释，便冷漠地拒绝了他。赫茨尔并没因此而气馁，而是觉得自己的计划不够完整清晰，于是便以日记的形式对该计划进行补充和完善。不久，一份系统阐述政治锡安主义的纲领草案形成。赫茨尔起初用的标题是《致罗思柴尔德家族》，希望用该家族的雄厚财力来作为复国计划的经济基础，在著名犹太作家马克斯·诺尔道的积极鼓励下，赫茨尔日后改写了那份纲领草案，并决定将它公诸于世。1896年2月，赫茨尔的这部德文著作以《犹太国：现代解决犹太人问题的一种尝试》为标题在维也纳出版。

赫茨尔在书的起首便开宗明义地宣布："我在这本小册子里所表明的是一个非常古老的概念，这就是重建犹太国家。"他指出，犹太人问题不可能通过"同化"来解决，一方面是因为欧洲普遍存在的反犹主义，另一方面是由于犹太人的生存渴望；反犹主义只会激发犹太民族意识，而后者又会刺激前者；犹太人问题既不是一个社会问题，也不是一个宗教问题，它是一个民族问题。他

---

① 埃班前引书：《犹太史》，第279－280页。

认为："只有把它作为一个世界性的政治问题，并由全世界的文明国家在会议上来讨论，才能使它得到解决。"他进而指出，犹太人摆脱困境的惟一办法是集体出走到一个犹太人自己的国度，在那里，"我们最终将作为自由的人生活在我们自由的土地上，并将安静地死在我们的家园中"。在复国地点的选择上，他提出了巴勒斯坦和阿根廷，因为"在这两个地方都进行过重要的移民垦殖试验"，但由于"巴勒斯坦是我们记忆中永存的历史性家园"，自然可作为第一选择的对象。更有重要意义的是，赫茨尔还以相当篇幅详细探讨了建立犹太国的具体步骤，提出成立"犹太人协会"和"犹太公司"这两个机构。前者作为政治机构，负责组织散居各国的犹太人分批逐步移居新国家；后者作为经济机构，负责金融财政和新国家的工商业发展。他认为大国的政治支持和犹太富豪的经济资助是立国的必要条件。此外，赫茨尔还在书中提出了对未来国家的政体形式、宪法、语言、国旗和军队等方面的主张，甚至谈到许多细节问题，如7小时工作制，新移民住房的设计和建筑，如何安置无专门技能的劳动者问题，等等。[1] 这样，赫茨尔首次完整清晰地阐述了政治锡安主义的系统纲领，为创建世界锡安主义运动奠定了理论基础。

这部充满炽烈情感的著作一经发表，便闪电般地在各地犹太人中间引起巨大轰动。虽然一些犹太上层人士对此书的主张表现出各种各样的怀疑或指责，但对于广大饱尝迫害之苦的下层犹太百姓来说，此书无疑道出了他们的心声，因而引起他们思想上的强烈共鸣。特别是作者在书中流露出的那种感人肺腑的奉献精神，更对年轻的锡安主义者产生极大影响。后来担任世界锡安主义组织主席、首任以色列国总统的海姆·魏兹曼在回忆录中这样写道：

---

① 本段引文参见西奥多·赫茨尔（Theodor Herzl）《犹太国》（The Jewish State），纽约1946年版。

"此书的发表犹如晴天霹雳。……这部书给我留下深刻的印象，使我深受感动的不是它所阐明的思想，而是寓于其中的高尚品格，即大胆、明确和坚毅。一位没有囿于我们成见的西方犹太人同我们走到一起来了。……通过它，我们发现了一位重要的历史人物。"[1]《犹太国》一书的问世，标志着现代意义上的政治锡安主义理论已经形成。

当着政治锡安主义思想一步步发展为系统理论之时，以政治锡安主义为指导思想的社团组织也开始出现，展开了返乡复国运动。正如摩西·赫斯当年所预言的，居住在俄国和东欧的犹太人首先开始移居巴勒斯坦，这一是因为全球犹太人中的一半生活在那里，二是因为那里犹太人的境况比中欧和西欧更为悲惨。前已提到，启蒙改革之风一度也吹到了俄国和东欧，但很快就被再次抬头的反犹恶浪所压倒。1881 年 3 月，沙皇亚历山大二世遇刺身亡，因涉嫌被捕者中有一个犹太人，迫害屠杀犹太人的狂潮随即席卷全俄，使成千上万的犹太人在"波格鲁姆"[2] 中丧生。此后几十年，反犹运动在俄国和东欧愈演愈烈，使那里的犹太人连基本生存权都得不到保证。正是在这样的形势下，政治锡安主义在俄国东欧犹太人中的影响迅速扩大。1882 年，以组织犹太人移居巴勒斯坦为宗旨的"热爱圣山运动"（Chibbat Zion）组织在俄国建立，其成员"圣山热爱者"很快发展到上万人。1884 年 11 月，在西里西亚的卡托维茨城召开了"热爱圣山运动"第一次代表大会，选举德高望重的平斯克为协会主席，将协会总部设在敖德萨。此后，该组织积极致力于宣传锡安主义理论，普及希伯来语，争取各方资助以促进犹太人移居巴勒斯坦。也是在 1882 年，几十名"圣山热爱者"会聚哈尔科夫，决定率先迈出移居巴勒斯坦的第一

---

① 埃班前引书，《犹太史》，第 311—312 页。

② 源于俄语，意为"达到毁灭程度的大屠杀"。

步。他们以《旧约》中的一句诗为座右铭："雅各家啊，来吧，我们在耶和华的光明中行走"，并以此诗希伯来文四个词首的缩写"比卢"（Bilu）作为自己组织的名称。比卢成员很快便发展到500多人。1882年7月，第一批比卢成员启程前往巴勒斯坦，临行前他们发表动人心弦的宣言，向飘泊四洲的犹太同胞呼吁："你是一个具有一种宗教、一种法律、一部宪法、一座圣殿的民族，圣殿的墙至今仍是过去光荣历史的无言见证。""你在西方的处境只能是失望，你的未来星光正在东方闪烁。让我们从沉睡中觉醒吧，在我们伟大的先贤席勒尔'如果我不为己，谁会为我'中振作起来！"由此掀起了以色列建国前犹太人移居巴勒斯坦的第一次高潮，史称第一次"阿利亚"。这样，在巴勒斯坦便出现了新伊舒夫。①

赫茨尔等政治锡安主义理论家为锡安主义运动的发展所鼓舞，日趋感到有必要建立一个世界性的锡安主义组织。1897年8月29日，在赫茨尔的努力下，第一届世界锡安主义者代表大会终于在瑞士巴塞尔开幕。来自俄国、东欧、西欧、巴勒斯坦、阿尔及利亚和北美等11个国家和地区的204名（一说为197名）锡安主义者到会。这是自罗马帝国灭亡犹太国家以来召开的第一次全球性犹太人大会。会议主持人赫茨尔在开幕词中宣布，这次会议的任务是为一座"保护犹太民族的大厦"奠基，"锡安主义就是犹太精神的复归"。他指出，锡安主义者希望恢复和弘扬犹太民族意识、改善犹太人的物质生活条件，他们所从事的是光明磊落的事业，没有必要加以掩饰。他在发言中间接地批评热爱圣山运动的复国活动，指出没有得到法律认可的对巴勒斯坦的零星移民和渗透活动无助于犹太人问题的彻底解决，进而提出只有犹太人权利得到国际承认，锡安主义事业才能在一个坚实的基础上蓬勃壮大。

---

① 伊舒夫（Yishuv），指以色列建国前巴勒斯坦犹太社团定居点。此处称新伊舒夫，以便与锡安主义兴起前在那里定居的犹太人相区别。

与会代表们一致通过了《锡安主义运动纲领》(即《巴塞尔纲领》Basle Program),主要内容为:锡安主义争取在巴勒斯坦为犹太民族建立一个公认的、有法律保障的家园。为达到这一目的,代表大会设想下列办法:(1)有计划地鼓励犹太农业劳动者、工人和其他行业人员移居巴勒斯坦;(2)根据各居住国的法律规定,犹太人联合起来并在当地组成更为广泛的社团;(3)提高犹太人的自我意识和民族觉悟;(4)为得到各国政府对实现锡安主义目标的赞同而进行必要的准备步骤。[1] 这一纲领是锡安主义发展史上第一部具有全球影响的历史文献,它以明确的语言和公开的方式向全世界宣布了锡安主义运动的政治目标。在组织建设方面,巴塞尔大会决定成立世界锡安主义组织(World Zionist Organization)作为全球锡安主义者的统一机构。同时成立由世界各地犹太社团代表组成的总委员会和由总委员会内居住在维也纳的成员组成的执行委员会,来处理该组织的日常事务。大会一致推举赫茨尔为世界锡安主义组织主席,他担任此职直到逝世。此外,会议通过了由纳夫塔里·阿姆贝尔创作的犹太国国歌"哈蒂克瓦"(Hatikva,希伯来语,意为"希望")和大卫·沃尔夫佐恩设计的由白底、蓝条、大卫星图案组成的犹太国国旗。与会者还讨论了建立一家锡安主义银行、设立土地购置基金会、开办希伯来大学等问题。巴塞尔大会的成功召开使赫茨尔十分兴奋。他在日记中写道:"如果我用一句话给这次代表大会做总结——我应该小心,不要让它发表出去——那就是:我在巴塞尔缔造了犹太国。如果今天我把它大声说出来,大家会笑的。也许在5年后,无论如何在50年后大家将会看到它。"[2]

---

① 沃尔特·拉克(Walter Laqueur),《锡安主义史》(A History of Zionism),纽约1972年版,第106页。

② 同上书,第108页。

1897年后，世界锡安主义组织全力以赴地贯彻实施巴塞尔纲领。1899年建立了犹太垦殖银行(Jewish Colonial Bank)，主要为移居巴勒斯坦的犹太人发展农业、商业、运输业和建筑业提供信贷。1901年又建立了犹太民族基金会(Jewish National Fund)，主要为犹太人在巴勒斯坦购置土地、开发农林业筹集资金。1908年在巴勒斯坦设立办事处，负责组织协调指导当地犹太新移民的定居垦殖活动。由于本世纪初反犹主义在俄国和东欧进一步恶性膨胀，1904—1914年又掀起了犹太人移民巴勒斯坦的第二次阿利亚，约有4万名犹太人从俄国和东欧移居巴勒斯坦，其中有许多是世界锡安主义组织的成员，不少人还深受社会主义思想影响。正是在第二次阿利亚期间，在巴勒斯坦出现了最早的基布兹。"基布兹"(Kibbuz)，希伯来语原意为"聚集"或"集体"，今天已成为具有以色列特色的集体农庄的代名词。1909年，几十名来自东欧和俄国的青年建立了名叫德加尼亚(Degania，希伯来语意为"粮食产地")的集体农庄，实行集体生产和生活，各尽所能，按需分配，所有成员平等和民主管理。这就是人类历史上第一个基布兹。到1914年，巴勒斯坦已建立了11个基布兹，但规模均不大。

虽然世界锡安主义组织在筹集资金、扩大队伍、组织欧洲犹太人移民巴勒斯坦等方面取得了较大进展，但在争取列强支持、获得一个国际承认的复国地点方面却屡受挫折。赫茨尔晋见奥斯曼帝国苏丹哈米德二世，要求他允许犹太人在巴勒斯坦建立家园，交换条件是将一笔巨款存入土耳其银行，帮助帝国解决财政危机。但苏丹一方面想要犹太人的钱，另一方面又对赫茨尔的要求不作正面答复，致使双方未达成任何协议。赫茨尔还求助于土耳其的盟友德国，指望德皇威廉二世能影响苏丹，但也没能成功。英国曾表示愿在东非乌干达为犹太人建立家园提供一块土地，但世界锡安主义组织内部对此产生分歧、导致激烈争论，最后否决了"乌

干达方案”(Uganda Project),规定巴勒斯坦是惟一复国地点。其他欧洲强国中,奥匈帝国、法国、意大利均对锡安主义目标不表支持,俄国更公开宣布锡安主义在俄境内非法。直到第一次世界大战前夕,没有一个强国正式宣布支持锡安主义运动。

1914年第一次世界大战爆发后,世界锡安主义组织内部形成亲英派和亲德派。以魏兹曼为首的亲英派认为协约国将赢得大战胜利,巴勒斯坦将被划入英国势力范围,犹太人可指望同情锡安主义的英国的支持,在英国控制下的巴勒斯坦实现锡安主义目标。为此,他们全力以赴争取英国朝野支持锡安主义目标,并力促英国决策人物就此公开表态。从英国方面来看,三方面的因素发挥了作用,最终促使英国政府正式宣布支持锡安主义目标。其一,个人因素。这里主要指包括首相劳埃德·乔治在内的相当部分英国政府要员在感情上对犹太人的同情,并因此产生的对锡安主义运动的支持。其二,战时需要。通过支持锡安主义争取人数众多的俄国犹太人和实力雄厚的美国犹太财团站在协约国一边,以推动俄国继续参战和美国的更大投入。其三,战略考虑。英帝国一直希图通过占据巴勒斯坦以控制“欧洲侧翼”,确保地中海——红海——印度洋战略通道的安全。奥斯曼帝国参加同盟国一方为其提供了以武力攻占巴勒斯坦的极好机会,而打出支持犹太人在巴勒斯坦建立民族国家的旗号,可同时扫除其他协约国盟友,特别是法国设置的外交障碍。正是在这样的形势下,有着不同目标的英国和锡安主义运动在巴勒斯坦的战后安排上找到了并行不悖的共同利益。经过双方频繁接触,周密策划,终于在英国公开表态支持锡安主义问题上达成了协议。

1917年11月2日,英国外交大臣贝尔福以致函英国锡安主义组织领袖莱昂内尔·沃尔特·罗思柴尔德勋爵的形式发表声明,全文如下:

尊敬的罗思柴尔德勋爵：

我代表英王陛下政府十分愉快地将下述同情锡安主义愿望的宣言转达给您，这个宣言业已送交内阁并为内阁所批准：

“英王陛下政府赞成在巴勒斯坦建立一个犹太人的民族之家，并将尽最大的努力促其实现，但必须明白理解，绝不应使巴勒斯坦现有非犹太社团的公民权利和宗教权利或其他国家内的犹太人所享有的权利和政治地位受到损害。”

如果您能将这个宣言告知锡安主义组织，我向您表示感谢。

顺致崇高的敬意

阿瑟·贝尔福·詹姆斯

1917年11月2日[①]

这就是著名的贝尔福宣言（the Balfour Declaration）。此后不久，该宣言的精神也获得了美、法、意等协约国列强及世界上许多国家的认可。这样，锡安主义运动的政治目标终于在巴塞尔大会20年后获得了国际承认，世界锡安主义组织从此也以世界犹太人的代表的身份正式登上了国际政治外交舞台。

二、犹太民族家园的形成和发展

1918年11月第一次世界大战结束。在1919年举行的巴黎和会上，由于英国和锡安主义领导人的积极努力，贝尔福宣言的精神基本上得到认可，并在有关中东的各项文件中得到体现。英国作为该宣言的创造者，似乎理所当然地承担了实施宣言的职责，因

① 参见伦纳德·史坦(Leonard Stein)：《贝尔福宣言》(The Balfour Declaration)，纽约1961年版。

而它占有巴勒斯坦也就更加顺理成章了。1920年4月在圣雷莫召开的协约国高层会议正式决定将巴勒斯坦交由英国实行委任统治。1922年7月，国际联盟向英国政府颁发了委任统治书，其中明确规定英国当局应支持犹太人在巴勒斯坦建立“民族家园”。如第二条规定：“受委任国应负责将该地置于可以确保建成犹太民族家园的政治、行政和经济条件之下……”第四条规定：“一个适当的犹太办事机构应得到承认，使之发挥顾问咨询功能并与巴勒斯坦行政当局合作处理可能影响犹太民族家园之建立和巴勒斯坦犹太居民利益的经济、社会及其他事务”；第六条规定：“巴勒斯坦行政当局……须为犹太移民入境提供便利。”[①]

这样，没有祖国的犹太民族近两千年来第一次有了一块为列强所承认的可以建立“民族家园”的土地，而这块土地正是锡安主义者梦寐以求的“应许之地”。

战争结束后不过几个星期，来自波兰的第一批犹太移民便取道土耳其到达了巴勒斯坦，从而揭开了第三次阿利亚的序幕。1919年是第三次阿利亚的第一年，成批的犹太人从欧洲和其他地方辗转到来巴勒斯坦。由于海路交通恢复，许多人是乘船抵达巴勒斯坦的。与第二次阿利亚不同的是，这次来的犹太新移民中青年人居多，大多是有组织的社会主义者，能说希伯来语，并作好了在巴勒斯坦艰苦创业的思想准备。有近7000犹太人在这一年中进入巴勒斯坦。

在此期间，世界锡安主义组织一直积极采取行动支持犹太人移居巴勒斯坦。还在战争结束前，它就派出了以魏兹曼等人为首的委员会赴巴勒斯坦，与那里的英国当局建立联系，为犹太新移民的到来作好准备。1920年，它在犹太民族基金会的基础上建立

① 英国国会指令文件集（Great Britain, Parliament, Command Papers），1922年CMD1785号。

了巴勒斯坦拓殖基金会（Palestine Foundation Fund），四处筹款在巴勒斯坦购置大片土地以安置犹太新移民。据统计，从1920年到1923年（第三次阿利亚的最后一年），犹太人在巴勒斯坦新购土地达148780杜纳姆（Dunam，巴勒斯坦土地单位），[1] 同期又有3万多犹太移民定居巴勒斯坦，建立了31个新的定居点。这样，在整个第三次阿利亚期间，总共有3.7万多犹太人合法地移居巴勒斯坦（可能还有一定数量的人数通过其他途径进入巴勒斯坦），这个数字还不包括在巴勒斯坦短期居留后又离开的人。[2]

之所以要将1924—1926年作为第四次阿利亚，是因为这三年里涌入巴勒斯坦的犹太移民激增，总数达6万多人，比第三次阿利亚期间移入的人数翻了一番，而造成这种状况的主要是外部原因。

这里所说的外部原因是由几乎同时在波兰和美国出现的事态发展所造成的。

其一，是波兰政府采取了一系列在经济、商业领域歧视、排挤、迫害犹太人的措施。第一次世界大战结束后波兰共和国重新建立，其境内居住着约300万犹太人。在1919年巴黎和会上，以锡安主义者为核心的犹太代表团起草了保护波兰少数民族（主要指犹太人）条约，并得到了美国等大国的支持。波兰政府起初拒绝接受这一条约，后为了争取列强承认其战后的新版图，勉强签署了该条约。但波兰政府实际上并不打算实施这一条约，而逐步采取了一系列歧视、排挤、迫害犹太人的措施，这在经济、商业领域中表现尤为突出。波兰共和国重建不久，就对犹太人实行高

① 肯尼思·斯坦（Kenneth Stein）：《巴勒斯坦的土地问题 1917—1939》（The Land Question in Palestine 1917—1939），北卡罗来纳大学出版社1984年版，第226页。

② 1922年英国在约旦河以东建立外约旦酋长国。因此从这里开始所说的巴勒斯坦即指约旦河以西地区，不再是包括约旦河两岸的大巴勒斯坦。

税制和从业人员限额制。到20年代，波兰政府开始对犹太资本较强的许多工业、交通、商业部门实行国有化，并大规模解雇在这些行业工作的犹太职工。这一行动使波兰的犹太工商业者遭受沉重打击。以制鞋业为例，2800家犹太人开办的制鞋厂中就有1060家倒闭。由于这些政策大多系当时的内政部长格拉伯斯基所执行，也被称为“格拉伯斯基反犹运动”。同时，国家各部门和政府各机关中的犹太行政人员也被解职。这样，短短几年中就导致成千上万的犹太人失业，犹太少数民族迅速贫困化。到1923年情况更趋严重，使大批犹太人被迫离开波兰移居国外，他们的首要目标当然是美国。

其二，是美国国内出现的反犹浪潮及美国国会和政府采取的限制犹太移民的措施。19世纪80年代后，来自东欧和俄国的犹太移民涌入美国，使美国犹太人数量激增，到本世纪20年代已达250万（1924年），而且受过教育的犹太移民后裔越来越多地进入白领阶层，在商业、金融、新闻、医疗、律师、电影等行业已取得引人注目的成就。这一发展趋势引起美国一些既得利益集团的不满，千方百计企图抑制犹太社团的发展，终于在20年代初掀起了第一次反犹浪潮。1920年5月，美国汽车大王亨利·福特亲自出面宣传伪造的《锡安贤达议事录》[1]，并发表一系列反犹文章，使反犹活动达到高潮。在此期间，美国不少大学规定了犹太学生限额，剥夺了许多犹太青年接受高等教育的权利；报纸上的招工广告中出现“不欢迎犹太人”的字样，一些房产主甚至拒绝向“希伯来人后裔”出售出租房屋；在医界，也出现了要为犹太裔医生（特别是精神科和牙科医生）规定从业限额的主张。1921年和1924年的移民法，对外来移民严加限制，将犹太移民的配额减少到最低限度。如1924年的移民配额法规定：每年从波兰移民美国

---

① 反犹分子炮制的对犹太人进行栽赃诬陷的文件，见本章第四节。

的犹太人不得超过6000名，从俄国来的不得超过2000名，从罗马尼亚来的不得超过600名。[1] 而在此之前的几十年里，有近200万犹太人正是从这几个国家移民美国的。

正当大批波兰犹太人希望移民美国之时，美国却关上了大门，这就使其中不少人转而前往巴勒斯坦。1924年移入巴勒斯坦的犹太人骤然上升到近1.3万人，比1923年增加了73%，这显然与当年实施的美国移民配额法密切相关。到1925年，犹太移民进入巴勒斯坦达到3.4万人的创记录数字，是1924年的一倍还多。

第四次阿利亚可说是近代以来犹太人重返巴勒斯坦历史上第一次大规模的移民运动，也是贝尔福宣言发表后巴勒斯坦第一次发挥犹太"民族家园"的作用，因为它在遭难的波兰犹太人无处可去时接纳了他们，虽然当时这个"民族家园"并没真正成形。

与前几次阿利亚不同，这次来到巴勒斯坦的主要不是那些具有乌托邦思想的拓荒定居者和从事体力劳动的无产者，而是来自华沙、罗兹、克拉科夫等波兰大城市的中小工商业者。按照英国委任统治当局的新规定，也为了逃避波兰政府的剥夺性工商政策，他们都带着一定的资产来到巴勒斯坦，开始在新家园投资经商办实业。他们大都涌入特拉维夫、海法等沿海城市及其周围地区，因此有人称第四次阿利亚是"城市阿利亚"。正是在这次阿利亚期间，特拉维夫的居民从1万多人发展到4万多人，成了第一个真正的"犹太城市"。在城市周围，一批城镇如赫兹里亚、马格台尔和拉那那等也是在这时期兴起的，相反基布兹、莫沙夫、克武察等集体或合作型农业定居点在这一时期却发展不快。

随着犹太资本的大量投入，中小店铺和企业在城镇如雨后春笋般地出现，在特拉维夫和海法可以买到欧洲时髦的服装和饰品。

---

1 阿瑟·赫茨伯格（Arthur Hertzberg），《犹太人在美国》（The Jews in America），纽约1990年版，第212页。

建筑业欣欣向荣，一幢幢高楼拔地而起，欧式住宅区成片竣工，随之而来的是地价上升，生活费用越来越高。在一片繁荣景象中，一个犹太中产阶级已在巴勒斯坦形成，他们的发展基地是特拉维夫周围的平原地带。

到1925年底，经济萧条乃至发生危机的迹象出现了。一个重要原因是波兰发生经济危机，货币兹罗提大幅贬值，致使移民巴勒斯坦的波兰犹太人带来的资本也大大贬值。严重后果立即显露出来了，外来投资锐减，已兴办的一些工商业也难以维持。到1926年末，不少工厂破产，店铺关门，致使大批职工失业。1927年有8000多人（大多是犹太人）加入失业者队伍，对当时总共只有10多万人的犹太社团来说，这是一个相当大的数字。由于不少的波兰犹太移民并没有把资金投入能使社会生产发展的工农业，而是用来做土地和房产投机买卖，所以一旦建筑业停顿下来，他们便遭受到重大损失。其中有些人不得不离开巴勒斯坦回到欧洲，或去其他地方另谋生路。

经济大萧条使1926年移居巴勒斯坦的犹太人大大减少，仅为13081人，不到1925年的40%。到1927年，移入的犹太人不到3000，而移出的犹太人却有5000多，这是贝尔福宣言发表以来巴勒斯坦第一次出现犹太人外流趋势和犹太人口负增长现象。这说明第四次阿利亚到1926年底已告结束。

到1929年，巴勒斯坦基本渡过了经济危机，但全球范围的经济危机随之又爆发了，一直延续到30年代初。为促进犹太"民族家园"之建立，世界锡安主义组织在英国委任统治当局支持下于1929年正式建立了巴勒斯坦犹太代办处（Jewish Agency）。代办处虽由锡安主义者起核心领导作用，但也吸收非锡安主义者参加，能最广泛地联合各阶层犹太人，并协调巴勒斯坦犹太人与世界各地犹太人的联系。从1928年到1931年，虽然世界锡安主义组织和犹太代办处全力以赴推动犹太人向巴勒斯坦移民，并扭转了巴

勒斯坦犹太移民流回欧洲的趋势，但总的来看成效甚微，主要原因还是经济不景气。1928年移入巴勒斯坦的犹太人为2178人，是第一次世界大战结束以来最少的一年，还不及当年移出的犹太人多。不过这种犹太人口负增长趋势毕竟是短暂的，只持续了两年（1927年和1928年），到1929年便结束了，此后再也没有出现过。1929年移入的犹太人为5249人，1930年为4944人，1931年为4075人，均超过了当年移出的犹太人数。尽管巴勒斯坦的犹太居民又开始增长，但这一增长数与第四次阿利亚时期相比实在是微不足道的，甚至还不及第三次阿利亚时期的增长数。

然而，1932年移入巴勒斯坦的犹太人突然猛增，达1万人，是1931年的一倍还多，史学家便把这一年定为第五次阿利亚的开始。这次新的移民浪潮虽与世界锡安主义组织和犹太代办处的不懈努力及巴勒斯坦的经济复苏有关，但主要驱动力仍是外部原因——法西斯主义在德国和欧洲的崛起。到了1933年，希特勒在德国执政，一上台便掀起了反犹狂潮。这一年涌入巴勒斯坦的犹太人达3万多，大多数来自德国。这些人实际上已是难民，而非一般的移民。进入1934年，这股避难浪潮继续发展，来到巴勒斯坦的中欧犹太人超过43,00人。到1935年，纳粹德国的反犹运动进一步升级，当年颁布的纽伦堡法令剥夺了犹太人的公民权，这使抵达巴勒斯坦的犹太难民达到创记录的数字——61844人，是两次世界大战之间20年里进入巴勒斯坦的犹太人数量最多的一年。有关纳粹迫害屠杀犹太人的情况后面还要提及，这里就不详叙了。1936年，由于巴勒斯坦爆发了阿拉伯人反对犹太人移入的大起义，英国当局开始对犹太人移居巴勒斯坦施加限制，该年合法移入巴勒斯坦的犹太人下降到3万余人。至此，第五次阿利亚

约翰·巴戈特·格拉布《英国和阿拉伯人：五十年情况研究1908—1958》，世界知识出版社1963年版，第130页。

的第一阶段结束，约有19万—20万犹太人在这五年里涌入巴勒斯坦，使巴勒斯坦的犹太人口翻了一番。从1937年到1939年，英国委任统治当局对犹太人进入巴勒斯坦的限制越来越严，而此时纳粹的反犹暴力愈演愈烈，战争正一步步逼近欧洲大陆，于是许多拿不到入境许可证的犹太难民便不得不冒险采取非法手段进入巴勒斯坦。这3年可看作是第五次阿利亚的第二阶段，即合法移民减少而非法移民增加的阶段。由于无人知道究竟有多少非法移民，因此很难统计出这3年进入巴勒斯坦的犹太人的确切数字。综合各方面的资料，估计每年仍接近2万人，因此3年总计约5万—6万人。到1939年第二次世界大战爆发，第五次阿利亚告一段落。

与前几次阿利亚相比，第五次阿利亚具有几个显著的特点。一是规模空前。据统计，在整个第五次阿利亚期间通过各种途径进入巴勒斯坦的犹太移民（难民）总数超过25万（一说30万）。这个数字超过了以前历次阿利亚期间的移民数的总和。二是资本流入激增。由于犹太人在德国已丧失了谋生的权利，因而前往巴勒斯坦的犹太难民们都想方设法将一切可以带的东西带出德国，这在第一阶段（1932—1936年）还是办得到的，后来由于纳粹当局对携带财产出境严加限制就困难多了。这样，从1931年到1936年，随犹太难民流入巴勒斯坦的资本高达3500万英镑，而此前10年（1921—1931年）进入巴勒斯坦的资本总共才2000万英镑。大量资本的流入为巴勒斯坦犹太"民族家园"的形成和发展奠定了坚实的经济基础。三是文化层次高。这次阿利亚期间来到巴勒斯坦的德国犹太人中，有大量的知识分子和专业技术人才，如教

---

① 约瑟夫·高尼（Yosef Gorny）《从罗希平纳和德加尼亚到德莫纳：锡安主义初创史》（From Rosh Pina and Degania to Demona: A History of Constructive Zionism），特拉维夫1989年版，第95页。

授、医生、律师、工程师、作家、音乐家、记者、技术工人等等，其中还有国际知名的学者和科学家，这为巴勒斯坦犹太“民族家园”在文化、科技、教育等方面的发展创造了有利的条件。四是定居点发展迅速。由于德国犹太难民带来大笔财产，世界锡安主义组织为救助犹太难民也投入了一定资金，第五次阿利亚期间犹太人继续在巴勒斯坦大量购置土地，仅1933—1935这三年就新购置土地达172012杜纳姆。到1937年后，由于纳粹当局采取剥夺财产政策，抵达巴勒斯坦的犹太难民大多身无分文，且许多是非法移民，难以在大城市居住，便前往那些新购土地上建定居点。据统计，到1938年，巴勒斯坦的农业定居点已达233个，其中有68个基布兹或克武察，71个莫沙夫；1939年定居点又增加18个，总计已达251个。[2] 一些后来的繁荣城镇如内哈里亚、克发谢马亚胡、克发维特金等的早期发展都与这一时期德国犹太难民的艰苦开拓密不可分。

从1917年贝尔福宣言发表后到1939年第二次世界大战爆发前夕，经过一次比一次规模大的三次阿利亚，巴勒斯坦的犹太人在20年里从2.3万激增到45万（一说50万），使伊舒夫获得了源源不断的人力和人才资源，为逐步形成名副其实的犹太“民族家园”奠定了人口基础。

随着大批犹太新移民及其带来的资本流入巴勒斯坦，巴勒斯坦犹太社团的经济实力迅速增强，主要由犹太人经营的农业、工业、商业和对外贸易均获得了长足发展。

世界锡安主义组织和犹太代办处为加速复国进程所采取的主要方针就是在巴勒斯坦购置土地，开荒垦殖，发展农业。从1921年到1939年，犹太民族基金会和巴勒斯坦拓殖基金会从阿拉伯人

1　斯坦前引书：《巴勒斯坦的土地问题1917—1939》，第226页。

2　本—萨桑前引书：《犹太人民史》，第1010页。

那里购进的土地达843854杜纳姆，这个数字还不包括委任统治当局特许给予和租借给予犹太人的土地。[1] 大批犹太移民来到这些土地上排水、搬石、冲洗盐分、松土、施肥、灌溉，造出成片良田，种植各类作物，特别是柑橘类水果。最初不少犹太新移民采取一家一户单干的方式，但由于缺乏经验遇到不少困难，又因与周围阿拉伯人时有摩擦而有不安全感，因而逐步组织起来，学习阿利亚先驱们的榜样，建立起不少新的莫沙夫和基布兹。这些合作或集体生产组织在移民们的共同努力下迅速发展，大大促进了巴勒斯坦农业的繁荣。总体来看，虽然因经历几次经济萧条和危机而出现过曲折，伊舒夫农业的产量、效益和利润在两次世界大战之间一直稳步增长，并且成为推动整个巴勒斯坦农业摆脱危机影响、不断发展的重要动力。以柑橘为例，从1925年到1930年产量增加了6倍。到30年代，柑橘生产发展更快：1929年的产量是2897686箱，而到1937年已达11408964箱，[2] 又翻了几番，其中大部用于出口。1939年第二次世界大战爆发前，巴勒斯坦每年出口的柑橘达一千万箱，创造了90%以上的外汇收入。

伊舒夫工业的真正兴起始于第三次阿利亚时期，到第四、五次阿利亚期间获得了较大发展。与早期阿利亚的重农主义色彩不同，第三次阿利亚在世界大战后全球经济复兴的大气候中显示出浓厚的工商业色彩。1920年创建的“巴勒斯坦地区犹太工人总工会”（希伯来语简称为“希斯塔德罗特”Histadrut，以下简称“犹太工总”）正是适应当时犹太工商业兴起及犹太工人阶级成长的需要而产生的，此后便成了推动巴勒斯坦工业、乃至整个经济发展的重要力量。接着，在第四、五次阿利亚中，来自波兰和德国的犹太工商业者和实业家们以自己的金钱和经验继续推动工商业的

斯坦前引书：《巴勒斯坦的土地问题1917—1939》，第226页。

② 同上书，第144页。

繁荣。他们大量涌入特拉维夫、海法和耶路撒冷等大城市，开设商店，建立工厂，发展公用事业。首先繁荣的是建筑业，到处可见的建房筑路热潮刺激建筑材料工业急剧膨胀，将大批下层犹太移民和无地阿拉伯农民卷入了建筑工人大军。犹太工总于1923年建立的索来尔包奈建筑公司在这股大潮中迅速发展为一个建筑康采恩，拥有自己的轧钢厂、水泥厂、玻璃厂和化工厂，每年能建造5万套住宅。其他工业也纷纷建立并发展起来。著名的洛兹依阿纺织厂的建立标志着巴勒斯坦纺织、服装业的诞生，这个厂是第四次阿利亚时期由犹太移民创办的。一批犹太技术人员积极开采死海中的钾碱等资源，并建立了提炼工厂，到1939年钾碱年产量已达63500吨，并开始出口钾碱和其他化工产品。[1] 1935年，从伊拉克到海法的输油管开始出油，从而使巴勒斯坦出现了小型炼油厂。犹太工总首先发起组织海洋捕鱼船队和海运公司，甚至打算建立巴勒斯坦的民用航空公司。其他如农业机械、钻石加工、火柴、烟草、冶金、食品等工业也在犹太实业家的推动下蓬勃发展起来。工业的发展使对能源的需求急剧增加，被认为是经济增长标志的电力消耗量在第五次阿利亚期间增长了好几倍，从1931年的300万千瓦小时猛增到1939年的2500万千瓦小时。[2] 著名犹太专家平恰斯·鲁登贝格设计的发电厂可利用约旦河水发电，大大增强了巴勒斯坦的供电能力。到第五次阿利亚结束时，伊舒夫工业的年产值已达1000万英镑。[3]

1939年第二次世界大战爆发前，巴勒斯坦的工农业发展水平在中东已居于前列，虽然历经几次萧条或危机，整个经济一直处于增长之中。当时许多国家的政府均有巨额财政赤字，而

1　本-萨桑前引书：《犹太人民史》，第1010页。

2　同上。

3　同上。

巴勒斯坦的委任统治当局却有不断增加的盈余。由于经济形势看好，巴勒斯坦的生活水平在中东地区也是较高的，第三产业的欣欣向荣充分说明了这一点。犹太工总开办的合作零售商店网遍布城乡各地，商品丰富，生意兴隆。有1300家公司参加了1932年在特拉维夫举办的东地中海商品交易会。这个城市到1939年已有15万居民，被称为"世界上惟一纯粹的犹太城"。巴勒斯坦的公共交通业、餐饮业和旅游业在二三十年代也获得了迅速发展。

到1939年，虽然犹太人在数量上仍远少于阿拉伯人，但却控制了巴勒斯坦80%以上的工业、最富饶高产的农业地区，主要的商业网点及金融、保险、对外贸易等经济命脉，使伊舒夫逐步具备了一个"民族家园"的经济基础。

伊舒夫的迅速扩大和经济实力的增强促进了犹太文化在巴勒斯坦的发展，而犹太文化的发展又使整个犹太社团的民族素质和凝聚力大大增加，反过来再促进伊舒夫经济社会的繁荣，为巴勒斯坦犹太"民族家园"的形成和发展确立了牢固的精神支柱。

犹太传统文化历来特别重视教育的价值，伊舒夫的领袖们也一直把发展教育视为头等重要的大事。一个包括小学、中学、师范学校、职业培训学校和农业技术学校的教育体系20年代中期已经在巴勒斯坦建立起来，到30年代进一步完善，使每一个犹太儿童至少能完成初等教育。伊舒夫教育网的重点则放在对新移民进行职业培训上，使大批新进入农场、建筑工地和工厂的成年人在短期内能迅速提高自己的专业技术水平，适应经济、文化各方面发展的需要。1918年7月24日，巴勒斯坦第一所犹太高等学府——希伯来大学（Hebrew University）的奠基仪式在耶路撒冷隆重举行，英军代表及犹太人、穆斯林和基督徒中的名流显贵都出席仪式表示祝贺。魏兹曼在仪式上发表讲话，称希伯来大学将

成为“犹太精神文明发展的中心”。[1] 该校建设过程中获得了世界各地犹太人的大量捐助，许多教学楼都以捐助人的名字命名。1925年该校建成，贝尔福亲自赶来参加开学典礼并致贺词。到30年代，希伯来大学已成为中东教育水平最高的学府之一，不仅为伊舒夫和巴勒斯坦，也为世界各地的犹太社团培育出了第一流人才。同时，1924年在海法建立的以色列工程技术学院和1925年在雷霍沃特建立的丹尼尔·西埃弗研究中心，为伊舒夫的理工科教育和科技研究奠定了基础。到第五次阿利亚期间，大批犹太教授、科学家从德国来到巴勒斯坦定居，更使伊舒夫的教育和科研获得新的发展动力，进而推动了经济的持续增长。

希伯来语的复活是犹太文明复兴的重要标志，也是世界语言史上的奇迹。早在政治锡安主义兴起的初期，该运动内部以阿哈德·哈姆为首的“文化精神派”就主张犹太民族复兴应以文化精神复兴为重点，而要达到这一目标就必须致力于复活并推广希伯来语。该派另一位代表人物本-耶胡达则身体力行，将毕生精力用于复兴希伯来语的事业，被称为“现代希伯来语之父”。他生于立陶宛，1881年随全家迁居巴勒斯坦。当时巴勒斯坦犹太人中同时存在着阿拉伯语、意第绪语、拉迪诺语等，而希伯来语只在书面使用，在口语中已经消失。本-耶胡达立即看出，复兴犹太文化最重要的莫过于恢复作为日常交际语言的希伯来语。他从自己家庭成员开始，坚持不懈地推广希伯来语。他所执教的世界犹太人联盟所办耶路撒冷学校，成为第一所以希伯来语作为教学语言的学校。1884年他创办周刊《哈维茨》，这是第一份标准的希伯来语定期出版物。1890年他创建希伯来语委员会（今希伯来语科学院

1 耶胡达·瑞因哈兹（Jehuda Reinharz）：《海姆·魏兹曼，一个政治家的历程》（Chaim Weizmann: the Making of A Statesman），牛津大学出版社1993年版，第259页。

Academy of the Hebrew Language 前身)，并任主席。1904 年他又编出第一本现代希伯来语辞典。在他的积极推动下，希伯来语教师联合会也在巴勒斯坦成立，为推广和普及希伯来语发挥了至关重要的贡献。有志者事竟成，经过他几十年努力，希伯来语为越来越多的犹太人所接受。1912 年巴勒斯坦的综合技术学院决定用希伯来语取代德语作为教学语言。到 1916 年巴勒斯坦犹太人中已有约 40%把希伯来语作为主要语言使用，犹太儿童中这一比例更高达 70%。于是在阿哈德·哈姆和本-耶胡达等人努力下，希伯来语和以它为基础的希伯来文化开始扎根于巴勒斯坦。

1920 年，英国当局正式将希伯来语确定为巴勒斯坦的三种官方语言(另两种为英语和阿拉伯语)之一，此后希伯来语在巴勒斯坦普及更快。到 30 年代，犹太社团内部讲希伯来语已成为一种自觉的行为规范，不遵守者会受到指责，孩子们更是百分之百地讲希伯来语。同时散居世界各地的犹太人也开始重新使用希伯来语。这一古老语言在短短几十年内复兴，使希伯来文化在巴勒斯坦获得空前的繁荣和发展。许多用希伯来语创作的著名诗人、作家、学者和艺术家纷纷迁居巴勒斯坦，其中包括现代希伯来语大师海姆·纳赫曼·毕阿利克，著名诗人和作家扫罗·柴尔尼科夫斯基，上面提到的锡安主义思想家和哲学家阿哈德·哈姆以及约·希伦纳、塞·约·阿格农、德沃拉·巴农、格·肖夫曼、海姆·哈扎茨等。他们在希伯来语的"故土"大显身手，发表了大量希伯来文优秀作品，还将许多世界名著译成希伯来文。特拉维夫成了希伯来文化发展的中心，那里出版多种希伯来报刊，上演希伯来文戏剧，每周五还举行希伯来语文学晚会。

其他文化领域如音乐、美术、舞蹈等在这一时期也都蓬勃发展。1906 年建立的第一所犹太美术雕塑学校——比扎莱尔工艺学校经过几十年的发展，逐步形成了独特风格的巴勒斯坦犹太美术雕塑流派。第三次阿利亚时期出现了主要由犹太人组成的交响乐

团、合唱队和歌剧团。到30年代，大批逃离德国的犹太音乐家来到巴勒斯坦，使伊舒夫的音乐活动空前活跃并达到了世界一流水平。巴勒斯坦的犹太舞蹈家们善于将当地古老的犹太民间舞蹈与欧洲离散地犹太舞蹈的不同特色结合起来，创造出一种独特的伊舒夫舞蹈艺术。

伊舒夫文化的发展虽然以犹太希伯来文明作为主体，但也能对来自世界各地的犹太移民带来的各种非犹太文化兼容并蓄，因而形成了一种多元互补的巴勒斯坦犹太文化体系。

随着经济、文化的发展，伊舒夫的社会自治结构也日趋完善、成熟。当欧洲犹太人被赶出自己世代生息的家园之时，一个组织严密、运转自如、繁荣兴旺的犹太"民族家园"已在巴勒斯坦成为现实，并且在继续稳步发展。

早在1920年，在世界锡安主义组织的积极支持下，当时仅数万人的巴勒斯坦犹太社团便选出了一个民族代表议会(Council of Palestinian Jewry，希伯来语译音为"阿塞法特一哈尼夫哈里姆")，该议会又任命了一个民族委员会(National Council of Palestinian Jewry，希伯来语译音为"瓦阿德一留米")来管理巴勒斯坦犹太社团的日常事务。英国委任统治当局承认该委员会为伊舒夫的代表。由于宗教事务的特殊性，犹太社团又选出首席大拉比和拉比法庭来协助民族委员会处理宗教问题。1921年2月第一次选出了两位首席大拉比：拉比亚伯拉罕·伊萨克·柯克代表阿什肯纳兹社团，拉比雅各布·梅耶代表塞法迪社团。虽然有极少数反对锡安主义的正统派犹太教徒在以色列正教党领导下拒不接受民族代表议会和民族委员会的领导，但议会和委员会基本上能代表巴勒斯坦绝大多数犹太人的利益。

如前所述，世界锡安主义组织于1929年在巴勒斯坦建立了犹太代办处。建立该机构的法律根据是国际联盟授予英国的委任统治书的第四条。根据该条的精神，犹太代办处实际上成了得到委

任统治当局承认的巴勒斯坦犹太人的惟一正式代表。这样，世界锡安主义组织从幕后走到前台，开始直接管理伊舒夫的一切事务。世界锡安主义组织的主席是犹太代办处的当然主席，魏兹曼就成了犹太代办处的首任主席。由于世界锡安主义组织拥有广泛的国际联系和雄厚的经济实力，又有经验丰富、精明强干的领导集团，因而犹太代办处成功地团结了一批本来不赞成锡安主义的犹太人，其工作效率大大强于议会和委员会。1929—1939年的10年内，犹太代办处在协助犹太人移民巴勒斯坦、促进希伯来语言文化发展、推动经济增长、加强伊舒夫自卫能力等方面取得了巨大成就，实际上成了巴勒斯坦的"犹太政府"。

巴勒斯坦的犹太群众组织和社会团体在促进"民族家园"的发展方面也发挥了十分独特的作用。如前面提到的犹太工总，既是一个类似工会的工人团体，又是一个带有社会主义性质的社会政治组织，还是一个实力雄厚的经济实体，其经营范围不但包括工商业，还扩展到农业、建筑、交通、文体教育、卫生保健及社会保险等各个领域。1912年在美国建立的妇女锡安主义组织（American Women's Zionist Organization，简称哈达萨）在巴勒斯坦吸收了大批犹太妇女，建立了活跃的分支机构，通过募集世界各地，特别是美国犹太人的资金来促进伊舒夫医疗卫生事业的发展。当时巴勒斯坦犹太社团拥有先进而高效的医疗、妇幼保健、社会保险、公共卫生、社会福利网络。其他还有青年、少年、学生、体育、文艺、科技、教育等各阶层、各行业、不同年龄的人组成的各类社会组织，以及来自不同国家、地区的移民们组成的联谊组织，它们都通过各自的渠道从世界各地的犹太社团，特别是美国犹太社团获得大量捐助，并在各自联系的那一部分群众中为伊舒夫经济、文化、社会的发展做出了一定程度的贡献。

随着阿犹矛盾日益尖锐，阿犹冲突逐步升级，伊舒夫的自卫能力也日益加强。第一次世界大战结束后，伊舒夫的领袖们便以

早期建立的定居点民兵组织为基础，吸收了一些战时英国人组建的犹太军团的退役官兵，建立了犹太自卫队。1920年，锡安主义组织正式成立了地下准军事部队哈加纳（Hagana，希伯来语为"自卫"），承担保卫伊舒夫安全的使命。到1931年，哈加纳中部分右翼极端派（修正派）又分裂出来，成立了伊尔贡·茨瓦依·留米（Irgun Zvai Leumi，希伯来文意为"民族军事组织"，以下简称伊尔贡）。该组织也是秘密地下武装，更多地采取攻击性行动，有时也搞恐怖袭击。

到第二次世界大战前夕，伊舒夫这个犹太"民族家园"已拥有自己独立的经济体系、文化网络、社会组织、防卫武装，乃至事实上的自治政府，其领导人魏兹曼、本-古里安、摩西·夏里特等人在国际外交领域享有民族（国家）实际代表的地位。因此，无论从哪方面说，这个"民族家园"已成为英国委任统治下的"国中之国"。

1939年5月17日，为了联合阿拉伯国家对付德意轴心国对中东的进逼，英国委任统治当局发表了"5.17白皮书"，对犹太人移居巴勒斯坦及在巴勒斯坦购置土地严加限制。此后，英犹矛盾一度十分激烈。1939年9月第二次世界大战爆发后，犹太领导人便停止了反英行动。在整个第二次世界大战期间，以锡安主义领导人为首的犹太世界与英国之间一直保持着一种既联合又斗争的奇特关系。本-古里安的一段话最为形象地描绘了这样一种双重关系："我们必须并肩对希特勒战斗，就好像不存在白皮书；而我们也必须反对白皮书，就好像没有希特勒。"[1] 总体来看，战争前期当巴勒斯坦处于四面压力之下时，英犹关系比较缓和，而到战争后期当巴勒斯坦逐步摆脱战争阴影之时，英犹关系反倒趋于紧张了。

不论英犹关系如何变化，巴勒斯坦伊舒夫在战时却获得了长

---

[1] 本-萨桑前引书，《犹太人民史》，第1040页。

足发展。

首先是人力资源继续增强。尽管英国当局采取种种措施限制犹太难民进入巴勒斯坦，但在死亡线上挣扎的犹太人仍然不顾一切地涌向巴勒斯坦。除了英国当局允许合法进入的移民配额外，还有大量的非法移民在欧洲营救组织和巴勒斯坦社团的帮助下通过各种渠道进入巴勒斯坦。关于这一时期进入巴勒斯坦的非法移民的数量，历史学家们的观点十分不一致，有的说有2万—3万人，有的认为高达5万—6万人。但不管哪一个数字更准确，1945年战争结束时巴勒斯坦犹太人已超过60万，至少比1939年战争爆发时增加了10万人。从1940年到1947年，又新建了84个新的犹太定居点。在如此困难危险的战争时期，巴勒斯坦的犹太人口仍有这么高的增长率，实在是十分惊人的。

其次是经济的持续增长。战争初期，伊舒夫的经济一度处于混乱状态。海陆交通中断使最重要的出口产品柑橘无法运出，与这项贸易密切相关的果园种植业、果品加工业和运输业均陷入瘫痪。1940年犹太社团的失业人数一度剧增至5万人，已占总人口的10%。然而，情况很快发生了变化，随着战争日趋扩大和升级，战时英国乃至整个盟国阵营的军事、军工和后勤需要急剧膨胀，立即刺激了巴勒斯坦工业、农业和服务业的发展。与军事有关的所有行业均出现了复苏和繁荣的态势：如以海法炼油厂为主的炼油业迅速发展，适应了盟军迅速增长的燃料需要；纺织业也增长较快，因为盟军的军用纺织品定单源源而来；为盟国军队服务的食品加工业、餐饮业等同样发展很快，为伊舒夫提供了大量就业机会。据统计，从1937年到1943年，伊舒夫工业企业的数量翻了一番，而其产量则增长了5倍。[①] 一度失业的犹太人到1943年大

① 约瑟夫·高尼前引书《从罗希平纳和德加尼亚到德莫纳：锡安主义初创史》，第101页。

多又找到了工作，该年伊舒夫工业雇用的工人已近7万人。农业在工业和第三产业的带动下也持续发展，农产品产量翻了好几番，主要消费市场是英军和其他盟军人员及广大城市居民。当着欧洲犹太人正遭到惨绝人寰的大屠杀之时，巴勒斯坦犹太社团的生活水平却在不断提高，伊舒夫呈现一片欣欣向荣的情景。

最重要的是军事实力和战略地位的进一步加强。战争期间有数万名犹太青壮年加入英军，后来英军中犹太旅的建立又使几万名犹太人加人对德意作战行列。这些人中许多人本来就是锡安主义运动的积极分子和哈加纳、伊尔贡等组织中的骨干，他们经受了严格的军事训练和血与火的实战考验，迅速成长为经验丰富、英勇善战的军人，后来大多成了以色列军队中的骨干力量。据估计，在英军中服役的犹太人（包括犹太旅在内）总数约为7.5万，如再加上战时在其他国家（苏、美、法等）军队中服役的犹太人，这个数量可能还要翻几番（下一节将提供详细数字）。这一大批犹太军人回到或移居巴勒斯坦无疑大大增强了伊舒夫潜在的军事实力。值得一提的是，不顾英国当局的严格限制，犹太代办处领导人在战时继续采取各种方式获取土地，向无人居住地区、双方争夺地带和具有战略意义的区域扩展，在那里建立新移民点，从而大大加强了伊舒夫在未来阿犹冲突中的战略地位。据统计，尽管有“5.17白皮书”和土地转让条例的诸多限制，从1939年到1945年，犹太人在巴勒斯坦拥有的土地仍然从1533400公制杜纳姆增长到1778300公制杜纳姆。[1] 1943年，在荒僻的内盖夫地区建立了第一批4个犹太定居点，到1946年，发展到15个定居点。[2] 正是

---

① 伯纳德·瓦瑟斯坦（Bernard Wasserstein）：《英国和欧洲犹太人1939—1945》（Britain and the Jews of Europe 1939—1945），牛津大学出版社1988年版，第19页。

② 约瑟夫·高尼前引书：《从罗希平纳和德加尼亚到德莫纳：锡安主义初创史》，第102页。

由于这些定居点的建立，后来联合国关于巴勒斯坦分治的决议才将内盖夫地区划入犹太国的版图。犹太代办处还利用战时的有利环境，通过各种渠道购进了大批军火，大大提高了哈加纳等军事组织的战斗力。

当第二次世界大战终于以世界人民战胜法西斯这一圆满结局宣告结束之时，巴勒斯坦的"犹太民族家园"已具备了向一个犹太民族国家过渡的所有条件。

四、纳粹大屠杀对犹太民族和犹太文明的影响

前已提及，上世纪末本世纪初，反犹主义在俄国和东欧又一次恶性膨胀，在西欧也时而兴风作浪。这一波反犹狂潮的一个突出特点就是对犹太人栽赃诬陷。如反犹分子蓄意炮制了一份《锡安贤达议事录》(Protocols of the Elders of Zion)，其中宣称犹太人和共济会员于1897年在巴塞尔召开会议，制定了一项旨在瓦解基督教文明、建立其统治下的世界帝国，以奴役非犹太人的秘密行动计划。文件的主要内容于1903年刊登于俄国的《旗帜》月刊，1905年作为一本宗教小册子的附录正式在俄国发表，后被译成多种文字，传播到全世界。这份假文件破绽百出，就连沙皇尼古拉二世也怀疑其真实性。后来证实，它是19世纪末一位为俄国秘密警察效劳的匿名者在巴黎炮制的。尽管如此，它还是成了反犹分子手中一份不可多得的宣传品，被利用掀起了又一轮反犹暴行。就在此文件发表后，1903年在基希涅夫(今摩尔多瓦首都)，1905年在敖德萨，相继发生对犹太人的大规模血腥屠杀，震惊了全世界。此后直至第一次世界大战，反犹暴行在俄国和东欧绵延不断。即使在西欧，也发生了如德雷福斯案件那样诬陷犹太军官的恶性事件，并因此引发反犹浪潮。

第一次世界大战使欧洲的反犹主义有所减缓，但战争一结束，这股经久不衰的思潮马上又抬头了。

在波兰，政府公然制定了歧视犹太人的经济政策，如前所述，这是导致第四次阿利亚的重要原因。在罗马尼亚，出现了以把犹太人驱逐出境为公开目标的组织和运动。在立陶宛和拉脱维亚，削弱犹太人在经济、文化领域中影响的倾向日益加剧，并得到了官方的支持。在苏维埃俄国，革命后初期犹太人的境况大为改善，反犹主义被宣布为非法，所有犹太人都获得了平等权利，一些犹太人还担任了党和国家的领导职务。但随着阶级斗争的扩大化和一批犹太裔领导人如托洛茨基、季诺维也夫、加米涅夫等被定为反革命，根深蒂固的反犹主义又开始上升，使苏联境内的几百万犹太人再次处于压力之下。

20 年代的反犹思潮既继承了传统反犹理论中的种族歧视、宗教偏见等老一套货色，又表现出一些新的特点，其中最突出的就是将反犹与反共相结合。

1917 年俄国十月革命及其后爆发的欧洲革命，将一大批接受了马克思主义的犹太精英分子推上了革命领导人的位置。十月革命后早期苏俄 24 名党政领导人中有 16 名犹太人，德国共产党主要领导人罗莎·卢森堡是犹太人，匈牙利苏维埃共和国的领袖贝拉·库恩也是犹太人。一些反共理论家立即抓住这一点，炮制出一个“犹太—布尔什维克主义”，竭力利用基督教欧洲的反犹传统来反对共产主义。同样，一些反犹理论家也发现可以利用资产阶级害怕共产主义的心理来掀起反犹运动，于是《锡安贤达议事录》一类的反犹著述被译成多种文字广为传播，从马克思、拉萨尔到托洛茨基的众多犹太裔革命家被说成是打着共产主义旗帜为犹太国际阴谋效力的野心家。

由于带上了强烈的反共色彩，20 年代的反犹运动必然向右翼极端势力靠拢，最终不可避免地与正在崛起的法西斯主义同流合

污，而将五花八门的反共、反犹、种族主义和法西斯主义奇谈怪论拼凑在一起，炮制出一种系统的法西斯反犹理论的，正是那位出生在奥地利的前下士阿道夫·希特勒。此人公然宣称，现在是人类历史上的“关键时刻”，自由资本主义已经分崩离析，“犹太-布尔什维克主义”正在策划征服欧洲和全世界，作为“优良种族”的雅利安人必须通过“永久性的革命”来消灭犹太人及其马克思主义，以争取更多的“生存空间”。如果希特勒仅仅是一位二流作家，那么他的《我的奋斗》之类的书顶多只能吸引一些无知的青少年，不会对神志正常者产生什么影响。然而可悲的是，他并不只是想胡说八道几句，而真的要将其疯狂的理论付诸实践。更可悲的是，他居然打着反共反犹旗号夺取了德国的大权，使这个启蒙改革运动以来犹太人状况相对较好的文明古国不幸成了其实践法西斯理论的第一块试验田。

希特勒于1933年初在德国上台，随即迫不及待地发动了反犹运动。从1933年到1945年的12年里，这场运动从没间断，而且逐步升级，就其全过程来看大致可分为三个阶段。

第一阶段(1933—1938年)，主要是在德国本土颁布一系列反犹法令，在政治、经济、文化诸领域对犹太人进行大规模的、自上而下的、无孔不入的迫害。1933年4月，纳粹德国颁布了第一个反犹法令“恢复公职人员法”，规定“非雅利安祖先的文官必须退职”。根据这一法令，犹太人被赶出了政府机关。同月，制订了“大学生十二守则”，其中一条是：“我们最危险的对手是犹太人。”此后犹太裔大学生在校园内处境日趋困难，许多人被迫退学。同年10月，“国家报刊法”出台，规定所有编辑都必须是雅利安血统，连配偶都不能是犹太人，于是犹太人又不得不离开新闻和出版部门。1935年秋，公布了由一系列法令组成的“纽伦堡法”(Nuremberg Laws)，剥夺了犹太人的公民权及一切相关的政治权利，并且不准犹太人与“德意志或其同源血统的公民”结婚。

与此同时，德国政府和纳粹党有组织、有计划地煽动不明真相的群众抵制和冲击犹太人经营的企业、商店和律师事务所等事业单位，殴打甚至杀害犹太人。纳粹宣传部长戈培尔在柏林等地组织大规模的焚书活动，将犹太人写的书及其他“非德意志”书籍（如共产主义书籍）均付之一炬。许多世界文化名人如海涅、毕加索、门德尔松、塞尚等人的作品均被查禁，连爱因斯坦、弗洛伊德这样的科学泰斗和文化巨匠也不得不流亡国外。到1935年底，有8000名犹太人自杀，7.5万名犹太人移居国外。

1936年反犹行动稍有收敛，因为奥运会在柏林举行。然而奥运会一过去，反犹行动立即再次升级。1938年11月7日，犹太青年格林斯潘刺杀了德国驻巴黎使馆一秘赖特，纳粹当局立刻借机掀起了更大规模的反犹狂潮。11月9日这一天，德国各地的犹太会堂被烧毁，犹太公墓被破坏，犹太商店被打砸，死伤的犹太人不计其数，有2万多人被关进集中营。由于当日成千上万块玻璃被砸碎，因此11月9日夜被称为“玻璃破碎之夜”（Kristallnacht，前译“水晶之夜”）。在史书中，这个词后来就成了迫害犹太人的代名词。此后，纳粹当局又颁布一系列法令，规定犹太人在公共场合必须佩带黄星，犹太人的护照均要加盖“J”字，犹太医生的许可证也被吊销。至此，德国犹太人已丧失了生存的权利。

第二阶段（1938—1941年），随着德国吞并和占领越来越多的国家和地区，纳粹的反犹政策和法令被照搬到德占地区，并发展为驱赶和隔离相结合的行动方针。1938年3月—1941年5月，纳粹德国先后吞并、侵占和“进驻”奥地利、捷克斯洛伐克、波兰、丹麦、挪威、荷兰、比利时、卢森堡、法国、罗马尼亚、希腊、保加利亚、南斯拉夫等国，于是纳粹的反犹运动也扩展到了上述地区，一些傀儡当局与纳粹狼狈为奸，在其中充当了打手的角色。如法国维希政府积极同德国合作，制定严厉的反犹法律，于

方百计迫害法国犹太人；挪威的吉斯林政府也紧跟纳粹，在挪威掀起了反犹恶潮。在荷兰、希腊、南斯拉夫等国，反犹行动也愈演愈烈。

值得一提的是，纳粹在这一时期开始对犹太人实行驱赶和隔离相结合的方针。波兰的几百万犹太人全部被集中到特定的隔离区内，平时不准外出，过着牛马不如的生活。华沙的50万犹太人被赶入仅2.71平方公里的隔离区内，靠每天配给少量食物维持生命，成千上万的人不堪饥寒交迫而死去。在维也纳，纳粹建立了"犹太移民总处"，专门负责将奥地利犹太人驱赶出境，并在这些犹太人离去之前榨尽他们的钱财。从1938年3月到1939年9月的一年半时间里，有近10万奥地利犹太人倾家荡产才换来了出境许可。在柏林，承担同样使命的机构名叫"犹太人出境中央办事处"。从1933年到1939年，超过28万犹太人被迫离开德国本土，占1933年德国境内52.5万犹太人的53.3%，[1]然而他们比起留下来惨遭杀害的同胞还是幸运的。对那些交不起巨额费用的犹太人，纳粹当局千方百计逼犹太富豪和犹太慈善组织为他们掏腰包。美国犹太人联合分配委员会（英文缩写为JDC）为此就付出了数百万美元。

到了后来，从留下来的犹太人身上已难以榨出油水，城市里又不易划出隔离区安顿这些犹太人，食品燃料也日趋缺乏，于是纳粹当局干脆将成千上万的犹太人赶出城镇，送往集中营，强迫其中的青壮年做苦工。法国、荷兰、比利时的犹太人起先被赶入隔离区，后来则干脆被送上火车押往东欧的集中营。希腊犹太人在被押往集中营途中经受种种非人折磨，到达目的地时不少人精疲力尽而死。纳粹为了以更大的规模驱赶犹太人，还曾设计过形

---

① A. 格罗勃曼和D. 兰迪斯（A. Grobman and D. Landes）编，《大屠杀研究评论集》(Critical Issues of the Holocaust)，西蒙·维森塔尔中心1983年版，第149页。

形色色的方案。如所谓的“马达加斯加计划”，打算将400万欧洲犹太人放逐到法国殖民地马达加斯加岛，在那里建立一个德国总督统治下的犹太自治区。1940年6月，希特勒曾亲自出面对该计划表示赞许。然而，因战事日趋紧张，纳粹当局根本没有能力去实施这些方案。

第三阶段（1941—1945年），纳粹当局转而实行“最后解决”（Final Solution）政策，即从肉体上消灭整个犹太民族。1941年6月纳粹入侵苏联，当时苏联境内有300多万犹太人，如何处置这些犹太人成了纳粹头目们急需解决的一个难题。正是在这前后，从肉体上彻底消灭欧洲犹太人的“最后解决”方案经过一段时间的酝酿后出笼了。早在1939年，希特勒就开始谈论“全部消灭”欧洲犹太人的可能性。在准备对苏战争过程中，他下达了“消灭所有犹太—布尔什维克分子”的密令。就目前掌握的资料看，“最后解决”一词首次出现在纳粹第二号头目戈林于1941年7月签署的一份文件里，这份文件在纳粹于1942年1月召开的专门讨论犹太人问题的万湖会议（Wannsee Conference）上被作为官方政策下达，于是“最后解决”一词就成了从肉体上彻底消灭欧洲犹太人的代名词。纳粹首先在苏联实施“最后解决”方案，专门执行此任务的4个特别行动队紧跟在向前挺进的德军之后，杀死所有被抓获的犹太人、吉普赛人、红军政工人员和共产党干部。从1941年末到1942年初的一个冬季里，特别行动队就处死了近50万犹太人。

进入1942年，为了以更快的速度实行“最后解决”，纳粹组织一批“专家”设计出了毒气室，于是成千上万的犹太人被送进这些所谓的“淋浴室”毒死。奥斯维辛集中营曾创造了一天毒死6000人的最高记录。万湖会议文件指示道：“在实际贯彻最后解决计划的过程中，必须对欧洲从东到西进行彻底搜查……”[①] 于是，

① 埃班前引书：《犹太史》，第383页。

在杀死大批东欧和苏联犹太人的同时，纳粹又在西欧和巴尔干围捕犹太人，将他们押往德国、波兰的集中营处死。"最后解决"一直进行到战争的最后一刻，只是由于盟军的快速挺进，一些犹太囚徒才幸免于难。

纳粹的迫害、驱赶和"最后解决"究竟使多少犹太人丧生？对这个问题至今仍有不同看法，但大多数历史学家认为约有600万犹太人死于纳粹的魔掌中。30年代中全世界约有1800万犹太人，其中1200万生活在欧洲。这就是说，希特勒"消灭"了全部犹太人的1/3，欧洲犹太人的50%！这不仅是犹太民族遭遇的灭顶之灾，而且也是人类历史上罕见的大悲剧。

纳粹大屠杀（Holocaust）对整个犹太民族和犹太文明形成了巨大冲击，产生了深远影响，在一定程度上改变了犹太民族发展和犹太文明复兴的进程，促进了犹太国家的重建，这主要表现在以下四个方面。

第一，大屠杀摧毁了欧洲犹太社区，结束了犹太史上的"欧洲中心"时期，使犹太文明的主要舞台转移到美国和巴勒斯坦。

欧洲大陆几乎所有国家的犹太社团都在大屠杀中遭受灭顶之灾，有些国家的犹太人几乎被斩尽杀绝。如波兰的300万犹太人到1945年战争结束时已不复存在，德国境内那时也很难再看到犹太人。早在纳粹开始反犹行动之时，成千上万的犹太人便开始逃离欧洲。即使在战时，这股"逃离欧洲"的潮流也没有停止。到了战后，为数不多的犹太幸存者自然也不愿再生活在这块令他们遭受无尽苦难的土地上，纷纷移居欧洲以外的地方，特别是北美和巴勒斯坦。战前欧洲犹太人占全球犹太人口总数的2/3，但到战后初期，如不把地跨欧亚两洲的苏联算在内，欧洲犹太人数量已不及全球犹太人总数的10%。因此可以说，由于大屠杀所引起的犹太人数量锐减和犹太人口大迁移，长达1000多年的犹太民族主体生活在欧洲的时期已经结束，欧洲作为犹太精神文明中心的地

位也已不复存在。当时，北美和巴勒斯坦的犹太人数量已占全球犹太人口总数的一半左右，而到50年后的今天，这个比例已上升到70%左右。显然，犹太民族的主要聚居地和犹太文明的主要舞台已逐渐转移到北美和巴勒斯坦（以色列），这一转移意味着：就整体而言，犹太民族的发展、犹太文明的复兴，犹太国家的重建和振兴，将越来越取决于北美和巴勒斯坦的事态发展和历史演进。关于这一点，我们在前面讲述犹太民族家园的形成及发展时已有所提及，在后面的两章中还要详加论述，这里就作略了。

第二，大屠杀使犹太人为生存而互相支持、团结拼搏，大大增强了他们的民族认同感，促使锡安主义再掀高潮，从而为犹太民族国家重建和犹太文明复兴进程注入了强有力的催化剂。

当希特勒在欧洲掀起反犹狂潮之时，犹太世界的第一个反应就是全力救助欧洲受难同胞，世界锡安主义组织和美国犹太社团在其中发挥了突出作用。早在1933年，一些锡安主义领导人就与纳粹德国经济部达成了秘密协议，商定让德国犹太人移居巴勒斯坦，这些人可将资产存入德国的一个特别账号，用来为巴勒斯坦购买德国商品，购进这些商品的巴勒斯坦商人再掏钱补偿德国犹太移民的损失。[1] 该协定在锡安主义组织内部曾遭到了强烈反对，但它毕竟使不少德国犹太人得以在形势进一步恶化之前离开纳粹德国前往巴勒斯坦，还使他们能保留一部分财产作为在巴勒斯坦定居的安家费。就锡安主义运动而言，营救欧洲犹太人的重要目的在于组织他们移居巴勒斯坦。如前所述，第五次阿利亚期间涌入巴勒斯坦的德国犹太人激增，这正是在纳粹反犹恶浪中锡安主义运动积极组织救助行动，使大批德国犹太人移居巴勒斯坦的结

---

1 E. 克道瑞和S. 海姆（E. Kedourie and S. Haim）编：《锡安主义和阿拉伯主义在巴勒斯坦和以色列》（Zionism and Arabism in Palestine and Israel），伦敦1982年版，第89页。

果。不过，巴勒斯坦接纳外来移民的容量毕竟有限，特别是在阿犹冲突日趋激化和英国当局不断加强限制的情况下，欧洲犹太人移民巴勒斯坦也就变得越来越困难。到了1939年“5.17”白皮书发表后，锡安主义组织和犹太代办处不得不转而采取“非法”手段将欧洲犹太难民偷运入巴勒斯坦。不过，由于当时欧洲犹太人处境已十分困难，当务之急就是帮助他们尽快离开纳粹占领区，至于他们是否去巴勒斯坦已无关紧要。

与世界锡安主义组织和犹太代办处不同，世界各地犹太社团和犹太组织展开营救行动的目的从一开始就是帮助犹太人离开纳粹欧洲去任何愿接纳他们的地方，而并不是一定要去巴勒斯坦。他们在欧洲和世界许多地方建立临时办事处，以提供资助的方式帮助犹太难民获得离境许可证，再获得某国的入境或过境签证。到战争爆发后，他们又建立了许多地下通道，将一批批犹太难民转移出纳粹占领区。对于在一些国家滞留或已被发现暂时栖身处的犹太难民，他们也千方百计给予帮助，使之能渡过战时的最困难时期。前面提到的美国犹太人联合分配委员会，在救助欧洲犹太难民方面所作的贡献特别巨大。该委员会除了付出巨款为德奥犹太人换来出境许可证，也想方设法为犹太难民寻找避难地或临时的中转站，为此同样要不惜重金。如1939年，德国侵占波兰后，一大批波兰犹太人逃到了立陶宛。1940年，他们想法获得了去日本的中转签证，但每人必须付出约200美元才能通过苏联去日本。联合分配委员会立即全力以赴，募集了一笔钱支持他们，使他们得以在德国入侵苏联前陆续离开。联合分配委员会在里斯本的办事处成了战时救助欧洲犹太人的一个重要中转站。利用其在欧洲的网络，联合分配委员会的工作人员通过各种途径安排一批又一批犹太难民经里斯本离开欧陆。联合分配委员会甚至在遥远的上海也设立了办事处，以救助在那里避难的近3万名犹太难民。

遭受劫难的欧洲犹太人也并非只是坐等外援或束手待毙，他

们从一开始就采取各种方式抵制纳粹的暴行。不过，在最初的几年里，突如其来的反犹狂潮使他们不知所措，最普遍的反抗方式只有两种：逃离和自杀。到格林斯潘暗杀赖特事件发生，标志着犹太人已忍无可忍，开始拿起武器进行抵抗。战争爆发后，大批犹太人参加盟军和游击队，走上了反法西斯战争的第一线。据统计，有168.5万犹太人参加了美、苏、英、波、法等国军队及各地的游击队，如按希特勒的犹太人定义（三代中有一个犹太人的均为犹太人），这个数字可能会高达300万。[1] 同时，还有许多犹太人积极参加了地下斗争，奋战在秘密战场上，为盟军收集情报，建立秘密交通线，破坏德军设施等。最值得一提的是，处在隔离区和集中营内的犹太人虽然缺吃少穿、身体虚弱，手无寸铁，却依然宁死不屈，组织起来发动起义和暴动，打击了纳粹及其帮凶的气焰，在人类反法西斯斗争的历史上写下了可歌可泣的一页。仅在东欧，就有20个隔离区和5个集中营爆发了中等以上规模的起义和暴动。[2] 其中最著名的当然是华沙犹太隔离区的大起义，这次起义持续了一个月，最后以犹太区全部被摧毁而告终。然而，华沙这几万犹太平民居然能抵抗武器精良的德国正规军这么长时间，并且使之遭受了上千人的伤亡，实在是又一个马萨达式奇迹。

纳粹大屠杀从肉体上消灭了成千上万的犹太人，但却从精神上促成了犹太民族空前的大团结。当所有的犹太人都为着民族的生存而殊死拼搏之时，阿兹肯纳齐人与塞法迪人之间的差异，正统派、保守派与改革派之间的隔阂，锡安主义运动内部各派别之间的政见，俄国犹太人与德国犹太人之间的矛盾等等都显得无关

---

[1] 伊萨克·科沃斯基（Isaac Kowalski）编《犹太人武装抵抗运动文选 1939—1945》（Anthology on Jewish Armed Resistance 1939—1945），纽约 [illegible] 年版，第 [illegible] 页。

[2] [illegible]·吉尔伯特（Martin Gilbert）《犹太历史地图集》（Atlas of Jewish History），纽约 1993 年版，第 [illegible] 页。

紧要了。希特勒的反犹政策使欧洲犹太人不再是德国人、波兰人、匈牙利人、罗马尼亚人、法国人、苏联人等等，而仅仅是犹太人，从而使许多犹太人的民族意识大大增强。既然同化程度如此深的德国犹太人都无法生存下去，那其他国家的犹太人还有什么希望呢？看来只有一条路可走，去巴勒斯坦重建犹太国。这是绝大多数犹太人从大屠杀中悟出的一条道理。这里可以举几个例子。德国犹裔化学家弗里茨·哈伯是诺贝尔奖获得者，早在24岁时就改信了基督教，由于在一次大战期间为德国研制出化学武器而被任命为重要科研机构的负责人，但纳粹上台后照样受到迫害，被迫辞职。他在给爱因斯坦的信中写道："在我一生中从来没有像现在这样感到自己是一个犹太人。"[1] 德国著名犹裔画家马克斯·利伯曼一直反对锡安主义，认为自己首先是一个德国人，为此他曾与希伯来语大师毕阿利克争论过。纳粹上台后他也遭受迫害，思想开始转变。他在给毕阿利克的信中写道："在这个艰难的时代，由于德国犹太人被剥夺了生存权利，因此我和我的犹太教友团结一致的感情无疑是令人欣慰的。犹如可怕的噩梦一样，平等权利的剥夺使我们都得挺身而出，尤其是那些像我一样曾对同化抱过幻想的犹太人。你也许还记得我们就这个问题进行的对话。当时我力图解释我为什么要与锡安主义保持距离。今天我的想法不同了，我好容易从一生的梦幻中清醒过来。遗憾的是，下个月我就要86岁了，这样的一棵老龄树是无法移栽了。"[2]

阿巴·埃班的以下一段话恐怕最能反映经历大屠杀劫难的欧洲犹太人的心情："希特勒把他们变成了民族主义者。他们对自己说，只是因为他们没有自己的国家，他们的600万同胞才被残酷

---

① 迈克尔·A. 迈耶，《反犹主义和犹太认同意识》，载《民族译丛》19?0年第?期。

② 同上。

地杀害了。虽然他们也知道有些国家中的犹太人已经过着幸福的生活，可是他们经受的痛苦太多，再也不愿冒风险了。巴勒斯坦是他们的目的地。他们太疲劳了，不能在有一天也许又有人会喊'犹太人滚出去'的地方开始新生活。至于巴勒斯坦的生活是否有保障，这对他们来说是无关紧要的。他们宁愿死在那里，也不肯在波兰或者德国苟且偷生。"实际上这也不仅是欧洲犹太人的想法，而且已为全球犹太人所认同。到1945年，几乎所有犹太人都聚集到了犹太民族主义和锡安主义的大旗下。前述犹太民族家园的迅速发展和壮大，在某种程度上也得益于大屠杀造成的这一后果。

第二，大屠杀震撼了全人类，使全球范围同情和救助犹太人，支持锡安主义的潮流急剧高涨，从而为以色列建国及犹太民族和犹太文明的复兴创造了极为有利的外部环境和历史机遇。

面对纳粹对犹太人的疯狂迫害和屠杀，各国政府起初只是在口头上加以谴责，并不愿采取什么实际行动去救助犹太人。1938年7月，在法国埃维昂举行了专门讨论德国犹太难民问题的国际会议，有32国政府派代表参加。会上每个发言人都对犹太难民的处境表示同情，但除多米尼加外没有一个国家明确表示愿意接受犹太难民。1939年英国发表的"5.17白皮书"实际上对犹太难民关闭了巴勒斯坦的大门。拥有庞大犹太社团的美国也对犹太难民入境加以种种限制：1939年5月，美国政府将载有900名欧洲犹太难民的"圣路易斯"号轮船拒之门外；1940年，美国国会否决了向难民开放阿拉斯加的议案；1941年，美国国会又拒绝了接纳2万名德国犹太儿童的建议。②

为什么各国政府对处于困境中的犹太人如此冷漠?究其原因，

---

① 埃班前引书：《犹太史》，第414—415页。

② 格罗勒曼和兰迪斯前引书《大屠杀研究评论集》，第298—299页。

主要有以下几点：其一，全球性经济危机使许多国家仍处于大萧条之中，失业率居高不下，因而都严格限制移民入境，一些国家内部的反犹势力更是特别反对犹太难民入境，声称这些身无分文的犹太人会大大加重国民的负担；其二，面临咄咄逼人的法西斯战争机器，西方大国奉行一种绥靖政策，因而也不希望在犹太难民问题上与德国搞僵关系；其三，在迫在眉睫的战争威胁下，一些未被德国侵占的小国（战争爆发后成为中立国）如瑞士、瑞典等也不想在犹太人问题上招惹是非，以免得罪德国，瑞士虽因大批犹太人将钱存入其银行而获利，却不愿接受犹太难民；其四，一些亚洲、非洲、拉丁美洲国家由于自身经济困难而无力接纳、安置犹太难民，如多米尼加等国虽表示愿接收犹太难民，但若无经济援助也难以安置他们。

尽管各国政府的态度令人失望，但各国广大民众、社团组织、慈善机构乃至不少中下级官员都对犹太难民的处境表现出深切的同情，并想方设法救助他们。国际红十字会及各国的红十字会一直竭尽全力营救犹太难民，特别在战争状态下，由于红十字会的工作人员仍能进入交战双方控制的地区，因而他们在营救挣扎在死亡线上的犹太难民方面往往能发挥不可替代的特殊作用。基督教会历来对犹太人抱有宗教偏见，但当纳粹反犹暴行愈演愈烈之时，许多主教和教士公开站出来声援犹太人。在法国、荷兰、比利时，教堂往往是隐藏和保护犹太人的有利场所。战争爆发后，活跃在各地的游击队也都积极参与了营救犹太人的行动。值得一提的是，一些国家的外交官也想方设法救助犹太人。日本驻立陶宛考纳斯的领事杉原千亩，在紧要关头给近2000名波兰和立陶宛的犹太难民签发了去日本的中转签证，使他们得以逃脱纳粹的捕杀。瑞典外交官瓦伦堡以中立国代表的身份来到匈牙利，以颁发外交护照等方式救出了上万名匈牙利犹太人。一些德国人也暗中支持和帮助犹太人，描写德国实业家奥斯卡·辛德勒保护犹太人的电

影《辛德勒的名单》就是根据真人真事创作的，现在已是家喻户晓

不仅在欧洲，在北美、东亚、澳洲、拉丁美洲，甚至南非等地，正义之士也都纷纷挺身而出，声援和救助犹太人。如在中国，以宋庆龄为首的中国民权保障同盟早在1933年就向德国驻沪领事馆递交了抗议书，强烈谴责希特勒的反犹暴行。上海，这座同样也遭到战火摧残的东方大都市，从1933年到1941年12月太平洋战争爆发共接纳了欧洲犹太难民近3万人，除去部分人后来又离开上海去第三国，仍有2.5万人一直留在上海直至战争结束。专门研究纳粹大屠杀的西蒙·维森塔尔中心（Simon Wiesenthal Center）指出，当时上海一市接受的犹太难民比加拿大、澳大利亚、新西兰、南非和印度五国所接受难民数的总和还多。[1] 拉丁美洲小国萨尔瓦多、多米尼加等也都接纳了相当数量的犹太难民。

战后，以色列议会曾通过一项法令，规定以色列政府应代表犹太人民感谢所有在纳粹大屠杀期间救助过犹太人的非犹太人或非犹太家庭，并授予他们勋章和奖金。截止1990年5月1日，总共有8611人因此项法令而接受了以色列政府授予的勋章和奖金。[2] 虽然他们可能只是当年救助过犹太人的成千上万非犹太人中的一小部分，但已足以显示当时非犹太世界对纳粹暴行的反抗和对犹太民族的支援是多么强烈。

随着广大民众声援犹太人的运动一浪高过一浪，特别当纳粹"最后解决"的真相于1942年通过瑞士传送到西方之时，各大国政府的态度开始发生变化。一些国家的领导人在更加强烈地谴责纳粹暴行的同时，也感觉到应该采取一些实际的行动。然而，一些早几年可以采取的行动在战争状态下已难以做到。1943年初，

①　格罗勃曼和兰迪斯前引书《大屠杀研究评论集》，第298—299页。

②　吉尔伯特前引书，《犹太历史图集》，第104页。

各国在百慕大再次召开讨论犹太难民问题的会议，因会上提出的许多措施均无法落实，会议最后一事无成。1944年，纳粹党卫军头子希姆莱提出可以停止将犹太人送往死亡营，交换条件是要给德国1万辆卡车。锡安主义领导人试图促成这一交换计划，然而盟国领导人认为在战时给敌方这么多卡车是不可能的。此后，犹太领导人又提出轰炸奥斯维辛的建议，但也被盟军当局以"技术原因"所拒绝。到战争的最后阶段，除了加速进军外已没有什么别的办法可以拯救死亡营中的犹太人。1945年春，随着盟军解放一个又一个集中营，纳粹大屠杀触目惊心的后果终于暴露在全人类面前，使世界为之震惊，全球范围同情犹太人进而支持锡安主义的潮流迅速高涨，形成难以阻挡之势。

在此前后，在这样一种同情犹太人的大气候中，各大国政府对犹太人问题的政策均发生质的变化，即从一般同情犹太民族转变为支持在巴勒斯坦重建犹太国家。美国总统罗斯福于1944年10月公开宣称："我知道犹太人曾经在多么长的时间内多么热切地争取并祈求建立一个自由民主的犹太共和国。我相信美国人民支持这个目的，如果我再次当选，我将帮助实现这一目的。"[1] 同时，共和党的竞选政纲也明确提出："为了给数以百万计的被暴政逐出家门受苦受难的犹太男人、妇女和儿童一个避难之处，我们要求巴勒斯坦向他们开放，实行不受限制的移民和拥有土地，以便……把巴勒斯坦建成为一个自由和民主的共和国。"[2] 显然，支持锡安主义已成为美国两党一致的明确方针，后来继罗斯福任美国总统的杜鲁门不折不扣地执行了这一方针。值得注意的是，以前一直谴责锡安主义为资产阶级民族主义，从1928年起在国内禁

① 《纽约时报》1944年10月13日。

② 乔治·柯克（George Kirk）《战时中东》（The Middle East in the War），牛津大学出版社1954年版，第318页。

止锡安主义的苏联，在这个问题上的态度也发生了变化。苏联副外交人民委员迈斯基于1943年访问巴勒斯坦，与犹太代办处和锡安主义领导人进行了会谈。战争后期苏联宣传机器猛烈抨击纳粹的屠犹暴行，而对锡安主义的批评已不多见。1947年5月14日，苏联外长葛罗米柯在联合国讨论巴勒斯坦问题的特别会议上发言。他用了大量时间来追述犹太人民遭受的“非常的不幸和苦难”，并且正式表态支持“把巴勒斯坦分成两个独立的自治国家，一个是犹太国，一个是阿拉伯国”。[①] 这是苏联第一次明确支持犹太人在巴勒斯坦重建国家。苏联态度的转变有着深刻的政治经济根源，而大屠杀造成的感情因素也在其中发挥了重要作用。这突出表现在两点上：其一，成千上万的苏联人在二战中死于纳粹屠刀之下，因而广大苏联人民对同样遭受屠杀的犹太人普遍表示同情；其二，苏联犹太人经过大屠杀劫难后民族认同意识大大加强，普遍支持锡安主义。显然，苏联领导人在决定调整政策时是考虑到这些因素的。

一句话，当第二次世界大战的硝烟逐渐消散之时，世界各国都难以否定这样一个要求：为成千上万纳粹大屠杀的幸存者找到一块安身之地，为饱受苦难的犹太人建立一个他们能在其中安全生存的家园。如果没有一个国家（包括美国和苏联）能为他们提供这样一个地方，那么支持他们在巴勒斯坦重建国家也许就是惟一可以一劳永逸解决问题的办法了。纳粹本想要将犹太人逐出世界民族之林，但结果却使人类社会认识到：必须尽快使犹太民族在国际大家庭中获得一席之地。

第四，大屠杀在犹太民族的心灵深处留下了难以抹去的创伤和烙印，对犹太人的思想意识和文学艺术产生了极其深刻的影响，

---

① 国际关系研究所：《巴勒斯坦问题参考资料》，世界知识出版社1960年版，第53—60页。

为犹太民族不断进行自我教育和增强民族凝聚力留下了永存的反面教材。

1945年5月，当欧战结束的消息传到巴勒斯坦、美国及世界各地的犹太社区时，人们在欢庆胜利的同时升起了镶有黑边的旗帜，以悼念在大屠杀中死去的同胞。随着有关大屠杀的细节和内幕越来越多地被披露，每个犹太家庭都发现有亲人或朋友在这场大劫难中丧生。这成千上万的人仅仅因为是犹太人而被杀害，可以想象在他们同胞的灵魂深处留下了多么刻骨铭心的创伤。以色列政府于1951年通过法令确定犹太历尼散月（大约在公历4月）27日为大屠杀纪念日。现在每到这一天，以色列和世界各地的犹太人都要点燃蜡烛，以纪念1933—1945年期间惨遭纳粹杀害的600万兄弟姐妹。大屠杀期间许多其他悲剧性事件发生的日子，现在也成了缅怀大屠杀死难者的纪念日。每年11月9日，人们都要纪念1938年那个“玻璃破碎之夜”的受害者，许多人那天会到德国犹太人的墓前献上一束花。到了4月19日及其后几天，世界各地的人们都会举行仪式纪念1943年华沙犹太区起义的勇士们。1970年，当时的德国总理勃兰特曾跪在华沙死难者纪念碑前，代表德意志民族和国家表示忏悔。1993年纪念起义50周年之时，在华沙举行了隆重的纪念活动，同时美国总统克林顿在华盛顿主持了美国大屠杀纪念馆的开馆仪式，这个可能是世界上最大的大屠杀纪念馆是根据美国国会通过的法案建立的。最近，德国政府决定将1月27日定为“纳粹统治受害者悼念日”。正是在1945年1月27日，苏联红军解放了奥斯维辛集中营。

在纪念受害者的同时，有正义感的人们从没有忘记向加害者讨还血债。50多年来，许许多多犹太志愿者，特别是那些大屠杀的幸存者，以及支持他们的各国友人为收集纳粹罪证，追捕纳粹战犯而不遗余力，取得了巨大成绩。仅西蒙·维森塔尔中心这一个专门研究大屠杀的犹太组织就采访整理出几万名大屠杀幸存者

和目睹者提供的证词，并追寻到了数千名纳粹战犯的踪迹。1960年，以色列派出特遣队到阿根廷抓获臭名昭著的屠犹凶手阿道夫·艾希曼，将其押回以色列公审后判处死刑。时至今日，仍有许多人在继续这一报仇雪恨的事业。对他们来说，大屠杀是永远不能忘记的，只要一息尚存，就要为九泉之下的死难者讨回公道，将所有的刽子手捉拿归案、绳之以法。

大屠杀这场浩劫也在犹太文化思想的发展史上留下了不可磨灭的烙印。半个世纪来，出现了许许多多反映大屠杀的小说、电影、戏剧，其中大多数虽由犹太作家和艺术家所创作，却不但在犹太人中受到欢迎，也在全世界各国人民中间产生了巨大影响，对中国人民来说也不陌生。如《华沙一条街》、《马门医生》、《苦海余生》、《大屠杀》、《战争风云》、《战争与回忆》、《辛德勒的名单》、《美丽人生》等作品都曾震撼了具有良知的人们的心灵，说明大屠杀这个悲惨事件已成为犹太文学艺术乃至世界文学艺术中一个经久不衰的主题。

还有人认为，大屠杀也对犹太人的思想方式产生负面影响，使其在长期以来反犹氛围中形成的“被包围感”和“受迫害感”大大加强，对自身安全形成了一种超乎寻常的敏感意识，常会不由自主地采取主动出击行动去消除对自身的威胁。许多以“保卫犹太人”为宗旨的极端民族主义组织的出现及其过激的行动，一些犹太激进分子有时采取恐怖手段打击对手，以至于今日以色列国安全政策中的“安全区”概念和国防战略中的“先发制人”原则，都反映了这种思想倾向。当然，也有人不同意这种看法，认为遭受大屠杀摧残的犹太人作出一些“矫枉过正”的反应是可以理解的

大屠杀产生的最能体现“坏事变好事”的后果就是为犹太民族不断进行自我教育和增强民族凝聚力提供了永存的反面教材。在今日的以色列，已经形成了以耶路撒冷耶德·瓦谢姆大屠杀历

史纪念馆为核心的全国大屠杀教育网络；在美国、加拿大、澳大利亚乃至全世界所有的犹太社团，也形成了同样的网络。在较大的犹太社区，特别是在大中城市的犹太社区，人们都可以找到大屠杀教育馆或教育中心；即使在最小的犹太社区，你也可在犹太会堂或社区中心发现一个大屠杀教育室。每个犹太孩子一懂事就会被带到这里接受教育。每年的大屠杀纪念日，人们都要汇聚在这里举行纪念活动。这里还经常举行学术讨论会和报告会，人们在这些活动中探讨大屠杀产生的原因，如何从这一大悲剧中吸取历史教训，以及防止悲剧重演的途径。实际上，大屠杀教育已成为现代犹太教育的重要组成部分。只要犹太民族存在，大屠杀就不会被忘记，大屠杀教育就要世世代代进行下去。目的不仅仅在于大屠杀本身，而在于增强犹太民族的凝聚力。

大屠杀悲剧过后2年半，联合国于1947年11月29日通过了关于"巴勒斯坦将来治理（分治计划）问题的决议"，承认犹太人有权在巴勒斯坦重建民族国家。又过了半年，本-古里安于1948年5月14日下午4时大声宣布："特此宣告在以色列地建立一个犹太国家——以色列国。"

想要"消灭"犹太民族的希特勒恐怕做梦也不会想到，他的倒行逆施反倒大大加快了犹太国家重建、犹太文明复兴的进程。民族的大劫难中往往孕育着民族的大复兴，这大概是人类历史发展进程中的一个普遍规律。



第十三章

犹太文明的一大支流

美国犹太文化

一、美国犹太人的成功之路

虽然有人认为1492年抵达美洲的哥伦布船队里就有犹太人，还有人甚至说哥伦布本人就是犹太人，但大多数历史学家都将1654年作为犹太人定居美国的开端，因为此前美国境内的犹太人“要么是暂时的旅居者，要么不能被明确地识别为犹太人”。[1] 就在那一年，23名塞法迪犹太人从巴西来到新阿姆斯特丹（即后来的纽约市）定居。此后100多年里，约有数千名犹太人从南美和欧洲移居美国，从南美来的犹太移民也都是早年从西班牙、葡萄牙移居南美的西、葡殖民地的。到1776年美国宣布独立时，约有2500名犹太人定居在纽约、查尔斯顿、费城、纽波特等沿海商埠，绝大多数是从事商业的塞法迪犹太人。

自然，当时的北美殖民地不可能没有自欧洲传入的反犹主义。新阿姆斯特丹的荷兰总督就曾写信给荷兰西印度公司的董事会，请求不要让“亵渎基督名字”的犹太人来“骚扰、搅乱这新殖民

1 《美国犹太人年鉴》（The American Jewish Year Book），美国犹太出版协会，费城1926—1927年版，第193页

地”。[1] 但是，新大陆毕竟不同于旧欧洲，没有根深蒂固的反犹基础，随着自由民主思想的上升，反犹主义的影响受到抑制，犹太移民逐步获得了他们祖先世代梦寐以求的宗教自由和政治权利。1740年，英国国会通过允许犹太人归化北美殖民地成为英国臣民的法律。美国独立运动兴起后，革命领导人都明确表示不支持反犹主义。乔治·华盛顿在致罗得岛纽波特犹太社团的信中说：“我们不赞许偏执行为，也不帮助迫害者。”[2] 北美独立战争爆发后，犹太人积极出钱出力，为独立战争的最后胜利作出了巨大贡献。塞法迪犹太人移居美国的潮流到19世纪初因欧洲大陆的拿破仑战争而逐步停止，因此我们可以把1654年至19世纪初视为犹太人在美国定居发展的第一阶段。

1815年拿破仑战争结束后，犹太移民再次从欧洲涌入美国。这次来的主要是德国犹太人，属阿兹肯纳齐犹太人而非塞法迪犹太人。导致他们移居美国的主要是两大原因，一是犹太启蒙改革运动在欧洲大陆的衰落，二是1815年后、特别是1848年后欧洲反犹浪潮的再起。如前所述，由于种种复杂原因，到19世纪上半叶，犹太启蒙改革运动在德国和欧陆已难以继续向前推进，同时许多欧洲国家纷纷恢复限犹措施，反犹主义再次上升，这就使深受改革思想影响的德国犹太人感到前途渺茫。正是在这样的形势下，没有反犹主义传统的北美新大陆成了他们再图进取的新天地。著名诗人海因里希·海涅等人大声疾呼：为了所有热爱自由的人民，包括犹太人，美国必须成为逃离欧洲压迫的人们的避风港。德国犹太教改革派领导人也致信美国犹太领袖们，倡导欧洲犹太人移居美国。于是掀起了犹太人移居美国的又一轮浪潮，到1848年后达到高潮，一直延续到19世纪80年代，可视为犹太人在美国

[1] 美国犹太出版协会前引书《美国犹太人年鉴》，第194页。

[2] 邓蜀生：《美国犹太人同化进程初探》，载《世界历史》1989年第2期

定居发展的第二阶段。在宗教上大多属改革派的德国犹太人比早来的塞法迪犹太人更能适应美国的环境，他们很快便融入了美国社会的主流，在事业上取得了令人刮目相看的成就。在经济上，他们从初来时的小手工业者和小商贩逐步上升为中产阶级，不少人经营大中型百货商店。1872 年纽约证券交易所成员共 1009 人，其中已有 60 名犹太人。[①] 在文化上，德国犹太人家庭受教育程度普遍较高，一批来自德国的犹太知识分子在新大陆积极宣传欧洲启蒙思想，在思想文化领域已崭露头角。虽然 1841 年已有犹裔人士进入美国国会，但就总体而言，那一时期犹太人从政当官的尚属罕见。到美国内战爆发时，已有 15 万犹太人定居美国。随着美国西进运动的发展，犹太人也从东部来到西部，犹太社区在西部的新兴城市纷纷出现。到 1880 年，美国犹太人已达到 25 万人。

从 19 世纪 80 年代开始，出现了比前两次都要大得多的犹太人移民美国的浪潮。这是犹太人移居美国的第三次浪潮，也是历史上规模最大的一次移民潮。在短短 40 年里，共有 300 万犹太人涌入美国，使美国犹太人口总数到 20 世纪 20 年代已达 350 万。这一时期可视为美国犹太人发展史的第三阶段。这次来到美国的是俄国和东欧的犹太人，促使他们逃离故土的就是前面提到的在那里爆发的反犹恶浪及此后的革命与内战。俄国、东欧犹太人与塞法迪犹太人和德国犹太人不同，他们完全不懂英语，对美国社会一无所知，而且都一贫如洗，初到美国都要依靠犹太组织和慈善团体提供帮助。他们涌入工业化迅速发展的东部和中部各州，尤其集中居住在纽约、芝加哥、费城、波士顿等大城市，其中的青壮年大都在工厂、商店和服务业找到了体力劳动型工作，而老年人由于体弱力衰和语言不通往往得靠救济生活。他们中虽然有一

---

① 吴泽霖：《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》，中央民族学院出版社 1992 年版，第 114 页。

大批正统派犹太教徒后来成了美国犹太社团中正统派力量的中坚，但也有不少人加入了保守派或改革派的队伍。他们与在俄国和东欧时一样，仍然习惯性地聚居在一起，于是在美国东部和中部的许多大城市里出现了犹太区，纽约市的下东区是当时最大的犹太区。在那时，犹太区一般都是贫民区。

俄国东欧犹太移民的第一代文化程度很低，但他们不管自己多穷苦，也千方百计送子女进学校受教育。这一坚持不懈的努力很快见效，经过一二十年后，他们的下一代已具有较高文化，成为各行各业的专门人才，其能力决不次于其他族裔的青年。有一项关于纽约俄国犹太移民职业的调查显示：第一代男性移民中61.2%的人在加工业工作，只有27.5%的人经商；而这百分比在第二代男性移民中发生了惊人的变化，32.6%的人从事加工业，57.8%的人经商。[1] 就整体而言，到本世纪初，包括塞法迪犹太人，德国犹太人和俄国东欧犹太人这三个组成部分的美国犹太社团不但在人口数量上成倍激增，而且在人口质量上迅速提高，从而在美国社会中的竞争能力大大加强。受过教育的犹太移民后裔越来越多地进入白领阶层，特别在商业、金融、新闻、医疗、律师、电影等行业已取得了引人注目的成就。如在纽约市，1891年时只有十几个来自东欧俄国的犹太人当医生和律师，当牙医和教师的更少，而到了下一个10年，即本世纪初，这一数字已上升为"成百上千"，这里还没有把塞法迪犹太人和德国犹太人统计在内。[2] 到本世纪20年代，纽约证券交易所中犹太成员已超过25%。[3]

除了早期出现的反犹倾向外，到19世纪末，美国就总体而言

---

① 欧文·霍维(Irving Howe)：《父辈的世界》(World of Our Fathers)，纽约1976年版，第167页。

② 同上书，第166页。

③ 吴泽霖前引书：《美国人对黑人、犹太人和东方人的态度》，第114页。

并没出现过欧洲那种反犹浪潮。然而随着美国犹太社团的成长壮大和犹太精英在各个领域取得的成功，在美国土生土长的白人新教中产阶级感受到了竞争加剧的压力，其中的既得利益集团开始千方百计企图抑制犹太势力的发展。同时，由于美国犹太贫苦大众深受社会主义思想的影响，犹太工人运动又是美国工人运动中最活跃的力量，美国的白人新教富有阶层也不由自主地接受了俄国革命后在欧洲出现的将反犹与反共相结合的理论。所有这些错综复杂的因素，终于导致了第一次反犹浪潮在美国的兴起。1915年，在美国出现了极端种族主义的三K党，鼓吹将犹太人、黑人和其他少数族裔赶出美国。同年，犹太人利奥·弗兰克被控谋杀了一个14岁女孩，但法院认为定罪证据不足，于是三K党等组织便煽动一批暴徒将弗兰克劫出监狱私刑处死。[1]到1917年后，《锡安贤达议事录》开始在美国流传。1920年5月，美国汽车大王亨利·福特亲自出面宣传这份伪造的文件，使反犹运动形成高潮。在此期间，美国不少大学规定了犹太学生限额，公然剥夺了许多优秀的犹太青年接受高等教育的权利，连哈佛大学校长A.L.洛维尔都赞同这一做法。[2] 报纸上的招工广告中出现"不欢迎犹太人"的字样，一些房产主甚至拒绝向"希伯来人后裔"出售出租房屋；在医务界，也出现了要为犹太裔医生（特别是精神科和牙科医生）规定从业限额的主张。1921年和1924年的移民法，将犹太移民的配额减少到最低限度。如前所述，1924年的移民配额法规定：每年从波兰、俄国、罗马尼亚来的犹太人不得超过8600名。而在此之前的几十年里，有200万犹太人正是从这几个国家移民美国

---

1 卡罗琳·罗斯（Caroline Rose）：《少数民族问题》（Minority Problem），纽约1972年版，第46页。

2 大卫·鲁达夫斯基，《近现代犹太宗教运动》，山东大学出版社1996年版，第339—340页。

的。1929年爆发的经济大危机又给反犹势力提供了机会，他们竭力将造成危机、萧条和失业的责任转嫁到犹太人身上。

俄国东欧犹太人与比他们早来的塞法迪犹太人和德国犹太人在许多方面也存在较大的差异和歧见。塞法迪犹太人和德国犹太人往往看不起那些后来者，认为他们愚昧、落后、无教养，甚至将反犹浪潮在美国出现也归咎于他们。而俄国东欧犹太人则指责这些"富有的"犹太人自私和吝啬，对他们敬而远之。不过，当着反犹活动愈演愈烈之时，美国犹太人基本上能团结一致，为维护自己的权益而斗争。美国犹太人委员会等犹太组织对各地出现的反犹活动及国会通过的移民配额法案一再提出抗议，犹太新闻记者赫尔曼·伯恩斯坦和犹太律师艾伦·夏皮罗等人以有力证据揭露《锡安贤达议事录》完全是伪造的，迫使汽车大王福特在面临诽谤罪诉讼的情况不得不作出公开道歉。[1] 到20年代末，第一次反犹浪潮逐步平息。

1933年希特勒在德国上台后随即发动反犹运动，此后反犹狂潮逐步席卷全欧。正是在这样的形势下，又出现了欧洲犹太人移民美国的第四次浪潮。从1933年到1945年，约有20多万犹太难民通过各种途径进入美国，这次来的不仅是德国犹太人，而且还有来自几乎所有欧洲国家的犹太人，大多数是阿兹肯纳齐犹太人，也有塞法迪犹太人。这一时期是犹太人在美定居发展史上的第四个阶段。就在这一阶段，受纳粹反犹思潮的影响，美国又出现了一次排犹浪潮，也有人称之为第二次排犹浪潮。在这次反犹浪潮中，德裔美国人的组织"德意志之友社"（后改名为"德美同盟"）起了急先锋的作用。以这个组织为主力，1934—1939年的5年里，美国的反犹组织发展到了105个。[2] 以极端反犹主义者查尔斯·

---

1) 鲁达夫斯基前引书《近现代犹太宗教运动》，第338—339页。

2) 邓蜀生前引文，《美国犹太人同化进程初探》。

库格林神父为首的反犹团体“社会正义同盟”号称拥有750万成员，到处煽动反犹情绪，鼓吹美国应对欧洲奉行不干预政策，实际上是在支持纳粹德国。国会内也有人出来支持反犹思潮，如议员路易斯·麦克法登、伯顿·维勒、西奥多·比尔多等人，均是反犹阵营的代言人。正是在这股反犹势力的推动下，如前所述，美国政府拒绝接纳“圣路易斯”号轮船上的犹太难民，美国国会又否决了向犹太难民开放阿拉斯加的议案。到1941年，美国进一步限制犹太难民入境，基本上向挣扎在死亡线上的犹太人关闭了大门。显然，这次反犹浪潮具有强烈的政治性，在一定程度上带有亲纳粹色彩。在反犹势力影响下出现的这一系列错误的政策和行动当然遭到了美国犹太社团、各界正义人士及全世界反法西斯力量的强烈谴责。到1941年12月珍珠港事件爆发后美国终于参战，主持正义的力量取得了决定性胜利。此后，纳粹大屠杀的罪行不断披露出来，震撼了美国人的心灵，使同情犹太人的情绪日趋强烈。最终，反犹势力遭到绝大多数美国人的唾弃，成为人人喊打的过街老鼠，在强大的舆论压力下急剧萎缩，到战争后期基本上已销声匿迹。现在回过头来看那段历史，若非这股反犹逆流作乱，这一时期移民美国的犹太人本该多得多。

战时另一重要的事态发展是世界锡安主义运动的重心转向美国。如前所述，贝尔福宣言发表后，大批犹太移民涌入巴勒斯坦，使那里的“犹太民族家园”迅速发展，阿犹矛盾也随之激化，致使英国不得不逐步调整政策并于1939年发表了限制犹太人移民巴勒斯坦的“5·17白皮书”。在这过程中，英犹矛盾日趋尖锐，锡安主义运动也因此发生分裂，以魏兹曼为首的亲英派势力逐渐失去主流地位。战争爆发后，英犹之间保持着一种奇特的既联合又斗争的关系，世界锡安主义组织继续坚持在全球范围开展反对英国白皮书政策的运动，而拥有世界上最大犹太社团的美国成了这场运动的主要活动舞台。这一是因为战争爆发后美国同情犹太人，

支持锡安主义的情绪空前高涨，二是因为欧陆的锡安主义组织在犹太社团被摧毁后陷于瘫痪，而大批锡安主义领导人和积极分子流亡到了美国。就是在这样的形势下，美国锡安主义组织在全球锡安主义运动中的影响和地位也迅速上升。1942 年 5 月 6 日至 11 日，以美国锡安主义组织代表为主的 600 名锡安主义运动领导人和骨干分子在纽约比尔特摩旅馆召开会议，讨论反对英国白皮书政策及修改锡安主义运动目标、纲领等问题。经过激烈争论，以本-古里安及美国锡安主义领导人为首的一派在会上占了主导地位。会议于 5 月 11 日通过了比尔特摩纲领（Biltmore Program）。该纲领明确拒绝英国“5.17 白皮书”的立场，否认该白皮书在道义和法律上的效力，要求实现贝尔福宣言的“原始目标”。纲领要求承认巴勒斯坦犹太人在战争中拿起武器保卫自己国家的权利，包括建立一支犹太战斗部队的权利。纲领中最重要的内容是下面这段话：“会议断言，如果犹太人无家可归的问题得不到圆满解决，胜利后新的世界秩序就不可能建立在和平、正义和平等的基础上。会议强烈要求打开巴勒斯坦大门，赋予犹太代办处向巴勒斯坦移民和建立国家的必要权利，包括开发无人占用和未耕种的土地的权利；要求将巴勒斯坦建成一个犹太共和国并加人民主的新世界。”[①] 比尔特摩纲领表明，美国背景的锡安主义领袖们已成为世界锡安主义运动的主流派，并在反对英国白皮书政策的斗争中逐渐采取了更为激进的方针，还首次明确提出了建立犹太国家这一目标。这年 11 月 19 日，世界锡安主义组织执委会经表决接受了比尔特摩纲领，进一步显示“美国派”已控制了该组织的领导权和决策权。比尔特摩纲领出台后，世界锡安主义组织在美国发动了广泛的宣传攻势和公关活动，游说美国政府、国会、两党及各界名流要人支持锡安主义运动，反对英国的白皮书政策。他们取

---

① 拉克前引书：《锡安主义史》，第 546 页。

得了显著的进展：许多城市举行了亲锡安主义的游行示威，成千上万人签名抗议英国的白皮书，10位州长和诸多议员上书罗斯福总统要求允许犹太难民进入巴勒斯坦。一度在这个问题上犹豫不决的罗斯福总统最终于1944年3月9日授权美国锡安主义组织领导人斯蒂文·怀斯拉比和阿巴·希尔弗博士代表他发表声明称："美国政府从未赞成过1939年的白皮书。"[1] 这一系列事态发展为美国最终取代英国成为锡安主义运动和未来以色列国的主要盟友奠定了基础。有关美国犹太人对美以关系的影响，我们在后面还要详叙。

战后至今50多年，美国犹太人的数量继续稳步增长，除战后初期来到的大屠杀受害者和80年代末以前接纳的来自前苏联东欧国家的部分犹太移民仍带有政治移民色彩外，大多数人都是正常移民。在此期间，并无以前那种犹太移民涌入美国的狂潮出现，原因在于战后欧洲和世界其他地方并没有爆发历史上曾出现过的那种反犹狂潮，况且一个可以接纳犹太移民的以色列国已经存在。由于没有什么"浪潮"出现，这半个多世纪难以再划分成若干阶段，我们大致可以将其整体上看作是美国犹太人发展史上的第五个阶段。到90年代，美国犹太人总数已超过了600万，其中纽约市就居住着220多万，洛杉矶有50万，费城至少30万，芝加哥20多万，迈阿密20多万，波士顿约17万，华盛顿特区有16万左右。

虽然反犹主义偏见仍在一些美国人的思想深处存在，并且不时有所表现，但就总体而言，战后以来在美国也没有爆发三十年代那种反犹恶浪。这既是前面提到的纳粹大屠杀的后果，更重要的是因为犹太人在美国社会中地位的不断提高和实力的日益增强。

---

1 《纽约时报》1944年3月10日。

从科技文化领域看，犹太知识精英们的作用特别突出。据社会学家的统计，对美国人最有影响的200名文化人中，有一半是犹太人。到80年代初，在获得诺贝尔奖金的100多名美国学者中，也有近半数是犹太人及其后裔。[1]在美国东部的名牌大学中，30%的教授是犹太人。在今日美国，每四名律师中就有一名犹太人。在新闻出版界，也涌现了一大批著名的犹太记者、编辑和专栏作家，如沃尔特·李普曼、约翰·奥克斯、西奥多·怀特、亚伯拉罕·罗森塔尔、戴维·劳伦斯、霍华德·西蒙斯、沃伦·菲利普斯等。美国的电影业可以说是由犹太人奠基的，几乎所有大制片公司的创办人都是犹裔人士，如华纳公司的华纳四兄弟，派拉蒙公司的阿道夫·祖柯，米高梅公司的路易斯·梅耶、塞缪尔·戈德温等。犹太人在文学、戏剧、音乐等方面也取得了重要成就。就文学而言，有人统计，在当代美国的一流作家中，犹太裔作家占了60%以上，其中最著名的有肖尔·贝娄、伊萨克·辛格、伯纳德·马拉默德、诺曼·梅勒、欧文·肖、约瑟夫·海勒、阿瑟·米勒、菲利普·罗斯等。

在社会经济领域，经过几代人的奋斗拼搏，大多数美国犹太人已成为中产阶级，主要从事工商业、金融业和专业技术工作，只有1%的人仍是非熟练工人。[2]根据1988年的调查，有47%的美国犹太人每年收入在4万美元以上，而在非犹太人中只有25%的人才能达到这个水平；同时，只有10%的犹太人年收入在2万美元以下，而在这个水平以下的非犹太人比例为29%。[3]在本世纪上半叶，犹太工商业家已在服装业和百货零售业中居于统治地位。而

---

① 以上两个统计数字见陈和丰《战后美国犹太人的社会地位与政治倾向》，载朱威烈、金应忠编《'90中国犹太学研究总汇》，上海三联书店1992年版。

② 同上。

③《洛杉矶时报》抽样调查，转引自陈和丰前引文：《战后美国犹太人的社会地位与政治倾向》。

到了战后，特别是80年代以来，他们进一步控制了皮毛业，在粮食加工业、电子业、餐饮业、娱乐业、钢铁业、石油业、化工业等领域的实力也日益增强。虽然“犹太人控制华尔街”这句话过于夸大其事，但犹太金融家在美国金融界的实力确属首屈一指，其中如库恩-洛伯公司、塞利格曼公司、莱曼兄弟公司、拉扎德兄弟公司、所罗门兄弟公司、戈德曼-萨克斯公司等都是金融业颇具影响的巨头。犹太人艾伦·格林斯潘长期担任美国联邦储备委员会的主席。犹太人乔治·索罗斯拥有实力雄厚的量子基金，被称为世界头号“金融倒爷”。犹太人在纽约证券交易所也一直具有举足轻重的影响。

到本世纪初，犹太人开始进入政界的上层。第一位成为内阁部长的犹太人是奥斯卡·斯特劳斯，1906—1909年任西奥多·罗斯福总统的商业和劳工部长。此后越来越多的犹太人进入内阁。其中比较有影响的如弗兰克林·罗斯福总统任内的财政部长亨利·摩根索，尼克松和福特两位总统任内的国务卿亨利·基辛格，卡特总统任内的财政部长迈可·布卢门撒尔等。克林顿总统任内的6位重要阁员都是犹太裔：国务卿奥尔布赖特、国防部长科恩、财政部长鲁宾、国家安全事务助理伯杰、贸易代表巴尔舍夫斯基和驻联合国代表霍尔布鲁克。各大州和重要城市的州长、市长中也有许多犹太人，如赫伯特·莱曼、亚伯拉罕、比姆、郭德华等犹裔人士都曾担任过纽约市长。犹太裔的路易斯·布兰代斯曾担任联邦最高法院法官达23年，还有多名犹太人士担任过最高法院法官。至于被选为历届国会议员的犹裔人士，大约有150人左右，难以一一例举。

从第一批犹太人登上北美新大陆的土地至今，将近三个半世纪过去了，美国犹太人走过了一条充满荆棘的奋斗之路，也是一条不断遭受挫折的成功之路，终于从一个无足轻重的小移民群体成长发展为美国社会的中坚力量。

二、改革派、保守派和正统派

19世纪上半叶移居美国的德国犹太人中大多数都属改革派，他们带来的启蒙改革思想很快便在美国犹太人中掀起了改革浪潮。1824年，南卡罗来纳州查尔斯顿犹太社团的47名成员首先举起了改革大旗。他们在一项声明中要求实行德国汉堡圣殿首创的改革措施，建议简化宗教仪式，把一些希伯来祈祷文译成英语，取消关于死者复活之类的内容，定期用英语演讲有关的布道词。在这一要求遭到拒绝后，部分请愿者退出了该社团之宗教公会并另建了“以色列人改革协会”，成员迅速发展到50多人。1838年，改革派拉比波兹南斯基在查尔斯顿建立了第一座改革派犹太会堂，堂内十分显眼地摆着一架风琴。波兹南斯基在布道献词中使用德国改革派的语言宣布：“这个国度就是我们的巴勒斯坦，这座城市就是我们的耶路撒冷，这个上帝之家就是我们的圣殿！”[1] 反对改革的人退出这家会堂并对它提出起诉，结果却被驳回。至此，改革派终于在美国站稳了脚跟。此后几十年，改革派犹太会堂和犹太公会在巴尔的摩、纽约、费城、芝加哥等地纷纷建立起来。到1870年，美国200多座犹太会堂不同程度地采纳了改革派的一些做法。

美国犹太教改革派的创建者和最有影响的领导人是伊撒克·怀斯拉比。他于1846年从波希米亚移居美国，此后在阿尔伯尼、辛辛那提两地担任教职，在那里建立改革派会堂和公会，积极推行改革。1854年，他创办《以色列人》（后易名为《美国以色列人》）周刊，该刊影响日益扩大，成了美国犹太教改革派的喉舌。同年，他出版了专著《以色列民族史》，以美国改革派的观点评述

① 鲁达夫斯基前引书《近现代犹太宗教运动》，第313页。

犹太民族的历史。1857年，怀斯编写的改革派祈祷书《美国的仪礼》以英文和德文出版，首次表达了美国改革派对犹太宗教仪式的看法，其中删除了有关返回锡安、重建圣殿等传统祈文，受到改革派会众的欢迎。1873年，在怀斯推动下建立了全美第一个犹太教改革派联合体——美国希伯来公会联合会。1875年，怀斯在辛辛那提建立了美国第一所改革派拉比学院——希伯来联盟学院（Hebrew Union College），他当选为该院第一任院长。此后，该院培养出一批又一批改革派拉比，成为美国犹太教改革运动的精神中心。1889年，美国犹太教改革派拉比们建立了全国性组织——美国拉比中央会议，怀斯被推选为会议主席，任此职务直到逝世。

由于美国社会强烈的自由主义氛围和高度的开放性，犹太教改革派在美国迅速发展，到19世纪末已在美国犹太人中居于多数。1885年11月在匹兹堡召开的改革派拉比特别会议通过了一项宣言，以阐明改革派在一系列基本问题上的原则立场。这个被称为《匹兹堡教义纲领》的文件宣称：我们承认摩西律法为具有道德约束力的法律，将坚持那些升华和圣洁我们生活的各种仪式，同时抛弃那些与现代文明不适应的陈规陋习；我们不再将自己看成一个民族国家，而只是当成一个宗教社团，因此我们不务求重返巴勒斯坦，也不会恢复有关犹太国的律法；我们认为犹太教是一个进步的宗教，一个理性的宗教，其道德规范适合于未来社会的发展；我们重申犹太教中灵魂不朽的教义，但不认为肉体可复活，也不相信地狱和天堂是永久惩罚和回报的场所，这样的观念在犹太教中没有根基。[1] 这一纲领在改革派以外的犹太人中引起一片抗议声，也在改革派内部导致了温和势力与激进势力之间的争论。

① 鲁达夫斯基前引书：《近现代犹太宗教运动》，第327—329页。

1897年世界锡安主义组织成立后，锡安主义思想很快传入美国。1898年美国锡安主义者联盟建立，1917年改组为“美国锡安主义组织”(Zionist Organization of America)，其势力迅速扩张。然而，以怀斯为首的改革派领导集团从一开始就激烈反对锡安主义目标。就在1897年第一届世界锡安主义者代表大会召开后不久，怀斯在于蒙特利尔召开的美国拉比中央大会上猛烈抨击锡安主义。大会根据怀斯的建议通过决议称：“我们决不赞同任何旨在建立犹太国家的企图。”[1] 在以后几十年里，这一原则一直是改革派的官方立场，但实际上对广大改革派信徒，特别是改革派内的温和势力并无约束力。

至本世纪二三十年代，改革派内部的温和势力逐渐上升，最终成为主流力量，开始改变改革运动的方向。之所以发生这一变化，主要由于以下几个方面的原因。其一，反犹主义的冲击。19世纪末叶欧洲的反犹浪潮到本世纪初叶已波及美国，到本世纪二三十年代在美国掀起数次高潮，使许多美国改革派犹太人感到震惊，改变了他们在同化问题上的激进态度。其二，锡安主义的成功。贝尔福宣言发表后，锡安主义运动取得巨大进展，巴勒斯坦的犹太民族家园迅速发展，这使许多美国改革派犹太人转而支持锡安主义目标。其三，改革派队伍内部结构的变化。到本世纪初，越来越多的来自俄国东欧的犹太移民加入了改革派队伍，使德裔犹太人在改革派内部已成为少数；同时，从这批新犹太移民及其后代中产生的改革派拉比人数日增。他们比德裔犹太人更具民族主义倾向，也更为同情重建民族家园的锡安主义事业，因而逐渐使改革派走上了温和的轨道。

标志美国犹太教改革派的基本立场和指导思想发生重大转变

---

[1] 《美国拉比中央大会年鉴》(Yearbook of the Central Conference of American Rabbis)，1898年，第41页。

的是1937年发表的《哥伦布教义纲领》。这个由在俄亥俄州哥伦布市召开的改革派拉比大会以101比9的压倒多数票通过的纲领，大幅度地修正了半个世纪前的《匹兹堡教义纲领》，其突出表现在以下几个方面。第一，将犹太教界定为“犹太人民历史上的宗教经验”，使犹太民族性成为改革派意识形态的一部分，改变了《匹兹堡教义纲领》仅将美国犹太人看作“宗教社团”的态度。第二，支持重建犹太家园的努力，号召全体犹太人帮助“建设犹太人的家园——巴勒斯坦”，并努力将其建成“不仅是受压迫难民的避风港，而且也是犹太文化和精神生活的中心”，表明美国改革派对锡安主义的正式立场发生了根本转变。第三，认为“不论是成文的还是口头的《托拉》，都珍藏着犹太人不断丰富的对上帝和道德法的认识，保留了历史先例、法规和生活准则”，这与《匹兹堡教义纲领》仅称《圣经》是“其自身时代原始观念的反映”，而对《塔木德》只字未提形成鲜明对照。第四，对传统宗教仪式采取比《匹兹堡教义纲领》更为肯定的态度，要求保留安息日、各种节日和圣日，保留和发展相应的习俗、信条和仪式，创造新颖的宗教艺术和音乐形式，在宗教仪式中兼用希伯来语和英语。当然，《哥伦布教义纲领》也保留了《匹兹堡教义纲领》中的许多观点，如关于犹太教是理性的渐进发展的宗教、承认灵魂不朽的教义、努力推进社会公正等内容。[1]

《哥伦布教义纲领》虽受到一小批激进分子的反对，但很快为广大改革派公众所接受。全美各地的改革派公会纷纷恢复了一些传统的宗教礼仪和习俗，如宗教仪式上领唱者的职位，在新年吹羊角号的习俗，为男孩举行成人礼等。同时，改革派组织也开始积极支持锡安主义运动，成为二战期间及战后美国锡安主义运动形成高潮的重要推动力量，改革派拉比斯蒂芬·怀斯和阿巴·希

---

[1] 鲁达夫斯基前引书，《近现代犹太宗教运动》，第342—345页。

尔弗更成了美国锡安主义运动的领导人。在男女享有平等的宗教权利方面，改革派走在其他派别的前面。在改革派内，男女通常坐在一起参加宗教仪式，女性也可以主持仪式，还开始为女孩举行成人礼。从1972年开始，改革派内任命了女性的拉比。这些创举对其他派别也有影响，如女孩成人礼基本已为犹太教的其他派别所接受

根据70年代的统计，全美约有650个改革派犹太公会，总人数约在120万人左右。不过，近20年来美国犹太人中的世俗化倾向进一步增强，许多人日趋远离宗教生活。如果他们不得不参加一个宗教公会的话，改革派也许是相对而言较易接受的。所以，目前改革派的人数估计已远远超过了上述数字。

如同在欧洲一样，改革派和正统派的正面冲突使许多美国犹太人希望能找到一条折衷的道路，这就为犹太教保守派在美国的兴起铺垫了土壤，而美国保守派的理论基础正是来源于曾为欧洲犹太人提供了调和理论的历史学派。

伊撒克·莱色是公认的美国犹太教保守派的奠基人 他1824年从德国移居美国，此后在里奇蒙德和费城担任各种教职，积极倡导、宣传历史学派的理论，推动保守派运动的形成和发展。1843年，他创办了美国第一家全国性犹太杂志《西方和犹太倡导者》，该刊以保守派的视角栩栩如生地反映了当时美国犹太社团的生活，成为美国最有影响的刊物之一。1867年，他又创办了保守派的第一所拉比神学院——迈蒙尼德学院。他最大的贡献是1853年出版的希伯来文《圣经》的英文译本，该书在以后近70年里一直是犹太社团使用的标准版本，至今仍被犹太教会堂和犹太家庭广泛使用。

莱色继承了弗兰克尔等人的思想，指责改革派要把“犹太教变成一个适应每一历史阶段的万花筒”，认为“这种宗教根本不配存在，因为它的根基动荡不定”，但又提出：“为了与时代同步发

展，采取那些已证明卓有成效的改进措施也未尝不可。"[1] 他始终坚持历史学派的一条原则——以传统为纽带连结历史和现实。尽管他反对改革派的理论和实践，但却主张建立一个各教派联合的统一宗教组织，1859年美国犹太人代表委员会的成立，就是他与改革派领袖怀斯等人共同努力的结果。

1868年莱色逝世后，他的支持者和学生萨巴托·莫雷斯、赛勒斯·阿德勒、所罗门·谢克特、路易斯·芬克尔斯坦等人继续推进以历史学派理论为基础的保守派思想和实践。1886年，萨巴托·莫雷斯在纽约创办了犹太教神学院（Jewish Theological Seminary），他去世后谢克特、阿德勒、芬克尔斯坦等人继续努力发展该学院，使之逐渐成了美国犹太教保守派的精神中心和人才培养基地。在这些杰出的保守派思想家和领导人中间，谢克特的作用最为突出，因而被称为美国犹太教保守派的主要理论家。

谢克特曾在波兰莱姆堡、维也纳、柏林等地研修犹太学、哲学、神学，后到英国剑桥大学任犹太学讲师，几年后又被聘为教授，在欧洲的犹太学、犹太教研究领域已颇具影响。1902年，55岁的谢克特接受了美国纽约犹太教神学院长之职。在担任该职期间，谢克特发现了一大批珍贵的希伯来文历史文献，并通过对这些文献的研究在学术上取得了辉煌成就，因而被剑桥大学和哈佛大学授予名誉博士学位，还担任了纽约大学评议会的荣誉会员和顾问。不过，他最主要的贡献还在于逐步发展了一整套系统的保守派理论。他的主要观点有：犹太教并不是一种纯粹理性主义的宗教，犹太教义不仅规范了我们的行为，而且规范了我们的思想，没有指导原则和指导思想的生命是不值得存在的；普遍的以色列人的集体意识不断追寻着上帝，其所作所为对现在和将来都能发

① 莫迪凯·沃克斯曼（Mordecai Waxman）：《传统与变革》（Tradition and Change），纽约1958年版，第53页。

挥真正的指南作用，因此既非《圣经》，亦非原始犹太教，而是一般习俗构成真正的实践准则；犹太宗教与犹太民族主义是不可分割的同一体，犹太人可通过民族主义之途回归到犹太教信仰的怀抱之中，一个犹太民族家园将成为犹太教的精神中心及文化、宗教创造力和生命力的源泉；希伯来语是犹太人生活所不可缺少的，一个没有历史语言、没有自身文学的民族只能算是一座吉普赛人大营。[1]

正是在谢克特、芬克尔斯坦等人思想的指导下，二战后美国的保守派运动迅速发展。不过，保守派从没有像改革派那样发表教义纲领，对其基本原理和习俗作出明确规定，保守派拉比大会通过的决议也无约束力。保守派内部有人反对这种不确定性，主张制定明确的教义纲领以把握发展方向，不过大多数人则赞成保持现状，认为正是这种模糊性和弹性有利于保守派队伍吸引越来越多的犹太人参加。目前美国保守派会堂一般都采取男女混座，进行男女成人礼，不反对乘车参加宗教仪式，已放弃大量《圣经》的禁律如不准剃须等，仪式在保留希伯来语结构的基础上加入英语成分，仍要求成员遵守犹太饮食法，也开始任命女拉比。保守派一直支持锡安主义，是美国锡安主义运动的主要后盾。根据70年代的统计，保守派人数约为150万，是美国犹太社团中人数最多的一派。

这里顺便提一下保守派内部颇具影响的重建主义运动(Reconstructionist Movement)，也有人将其作为除正统派、改革派和保守派之外的第四大派别——重建派。该派创建人莫迪凯·卡普兰认为犹太教在美国面临理性主义和现代主义的挑战，而正统派、保守派和改革派的理论都难以应付这样的挑战，因此必须

[1] 参见所罗门·谢克特(Solomon Schechter)：《犹太教研究》(Studies in Judaism)，第1集(1896)，第2集(1908)，第3集(1924)。

有计划地重构和改造犹太教深层的哲学基础，重新唤起美国犹太人对传统信仰和民族文化的忠诚，加强犹太民族的认同感，以抵制反犹活动。他将犹太教界定为一种包容犹太民族所创造的一切东西的不断进化的宗教文明，而上帝、《托拉》和犹太人是构成犹太教的三大平等的要素。他认为上帝不是超自然的人格神，而是人类寻求自救或自我完善的动力。他强调律法和礼仪的可变性，不可能要求每一个人都按照礼仪和律法来行事，应把个人需求与整个犹太民族的命运相结合，与整个社会的文化环境相协调。[1] 卡普兰于1934年写成了《作为一种文明的犹太教》一书，在其中全面展示了他的哲学思想，同年他创办了双月刊《重建派》，积极宣传重建主义理论。1968年，他还创办了重建主义的拉比学院，为重建派培养拉比。在卡普兰思想的影响下，重建派在理论和实践上均显示出强烈的民主、自由色彩：主张政教分离，应自由地解释传统，宗教生活应该民主化，支持计划生育和避孕法律，维护妇女权益，保障社会公正，维护世界和平。重建主义者坚决支持锡安主义，1948年后又全力支持以色列国。虽然重建派信徒只占北美犹太人的2%，但就意识形态角度看，该派在美国犹太人中，特别在保守派内部是具有重要影响的。

美国犹太教正统派的历史开始于犹太人定居美国之时1654年，因为在改革派和保守派兴起之前，几乎所有的犹太教徒都可视为正统派。到19世纪下半叶，由于正统派公会和会堂在美国日益增多，同时也因为改革派和保守派都建立了全国性组织，正统派内部要求合作和协调的呼声日益高涨。1879年，纽约15家主要的正统派公会创建了正统希伯来公会代表委员会，其主要目的是任命一位首席拉比来管理和协调正统派社团的宗教事务。但这

---

[1] 参见莫迪凯·卡普兰(Mordeca. Kaplan)《作为一种文明的犹太教》(Judaism as a Civilization)，纽约1957年版。

一尝试未能成功。1882年后大批来自俄国东欧的犹太新移民来到美国，其中多数是正统派犹太教徒，因而使美国正统派的队伍迅速扩大。由于正统派队伍内的这些新成员文化水平普遍较低，因此建立犹太教正统派的学校成了当务之急。1886年，第一所正统派的高等院校——耶希瓦大学在纽约建立。起初，它是拉比神学院和拉比高等学校，后来逐渐发展成一所著名的综合性大学，还设有医学院、社会科学院和师范学院等。1898年，经过各正统派公会的一再努力，终于建立了全美正统派公会联合会。后来又建立了全美正统派拉比的组织——美国拉比理事会，该理事会主办学术季刊《传统》和关于希伯来律法的杂志《南方》。正统派公会联合会完成了一项十分困难的工作——制定犹太教食品法规，并为这些食品贴上U型标签以示其符合这一法规，这使广大正统派会众的饮食需求得到满足。

到本世纪上半叶，美国犹太教正统派内部已形成三派。第一是极端正统派(即原教旨主义者)。该派严格遵奉传统犹太教信仰，一丝不苟地恪守教规和习俗，反对一切现代科学文化，不承认以色列国，笃信救世主弥赛亚将来拯救犹太人。第二派是新正统派，也称现代正统派，大多数美国正统派会众属这一派。该派承认《托拉》和《塔木德》的权威，遵守犹太教规但具一定灵活性，主张接受当代文化并谋求犹太教与现代科学的协调，支持锡安主义和以色列国，愿与其他各派共处和合作。第三派是哈西德派（虔诚派），是18世纪中叶诞生在东欧的神秘主义派别。该派贬低理性和知识，强调人的情感，期望通过虔诚的祈祷达到和上帝的灵交；祈祷仪式简单，经常伴以热情的歌舞，以引起宗教狂热；该派男子多蓄须，穿黑外套，戴黑宽檐帽。该派同样反对锡安主义，坚信救世主弥赛亚将复临。该派中的路巴维奇哈西德派在宗教上更为狂热，一直致力于以自己的精神感染其他犹太人，在犹太社区中吸纳成员以扩大自己的队伍。

根据 1985 年的统计，美国的犹太教正统派信徒约有 100 万人，是美国犹太教三派中人数最少的一派，但却是最为稳定的一派，因为正统派信徒一般都不折不扣地参加社区的所有宗教活动，而改革派和保守派会众是根本做不到这一点的。

二、美国犹太文化的特征

当犹太人抵达美国之时，他们发现自己身处一个与欧洲完全不一样的氛围之中。这是一个真正的“新大陆”，没有欧洲那么多的旧传统和历史包袱，对所有外来者都是开放的，充满自由主义而又注重实效和功利，一切都在多元的竞争机制中运转。正是在这样一种环境里，古老的犹太文明与美国的价值观和文化习俗互相碰撞交融，逐步形成了一种新的文化形态——美国犹太文化。

最早来到美国的塞法迪犹太人都是正统派犹太教徒，他们固守传统，不大与外界交流，且人数很少。因此，他们的社团当时只是美国文化汪洋大海中的几个犹太文化孤岛，两种文化并没有产生真正的沟通。属改革派的德国犹太人的来到改变了这种状况，但又使事情走到了另一个极端：他们以批判的态度对待自己的犹太文化传统，切望尽快完成同化进程，使自己成为一个美国人。结果，美国文化仍然没有能遭遇真正的犹太文化实体。

年轻的美国文化与古老的犹太文明在美国终于正面相遇是在 19 世纪 80 年代大批俄国、东欧犹太人开始涌入美国之后。这是因为：其一，俄国、东欧犹太人大批涌入后，犹太移民人数大增，犹太社区从以前的几个少数民族小据点一跃而成了影响美国社会发展的庞大移民群体；其二，俄国、东欧犹太人特别注重保持自己的传统和习俗，他们讲意第绪语，聚居在一起而形成以前在美国城市里没有的犹太区，使美国人第一次真正面对一种实实在在的犹太文化形态；其三，随着欧洲式的反犹主义在美国出现，犹太

教正统派建立了全国性联盟，犹太人中注重民族主义的保守势力日趋增强，而犹太教改革派也逐渐改变了反民族主义和反传统的立场，同时锡安主义又得到越来越多的支持，这就使一种比较一致的犹太民族、宗教文化体系在美国逐步形成；其四，作为犹太文化接触和适应对象的美国文化，其本身也是一种移民文化，在其形成之初和发展早期并无成熟的形态和明显的特征，但到了美国内战之后，特别是到了19世纪后半叶工业化迅速发展时期，美国文化开始形成了完整而系统的机制，这也为两种文化的接触创造了有利条件。于是，美国文化和犹太文化在新大陆开始了一个接触、沟通、冲突、交汇的过程，这一进程至今已持续了一个多世纪，可以说仍没有告终。而作为一种新的文化形态的美国犹太文化也就在这一进程中逐步形成了。

有人认为美国犹太文化是犹太文化的美国化，也有人将美国犹太文化视为美国文化的犹太化，前者将犹太要素作为美国犹太文化的主体，而后者则将美国要素作为美国犹太文化的主体。实际上，要精确测定美国犹太文化中美国文化和犹太文化各占多大比重是非常困难的，甚至要准确地说明美国犹太文化的内涵和要素也不大可能，因为作为一种文化机制的美国犹太文化并不是美国文化与犹太文化简单地相加而成，况且它仍处于演变过程之中。不过，这样一种机制已经呈现出若干明显的特征，这是我们可以加以研究的。

首先，美国犹太文化具有较强的兼容性。这种兼容性是作为一种移民文化的美国文化所具有的兼收并蓄特征与长期作为一种少数族裔文化的犹太文化所特有的适应性相结合的产物。当然，这种兼容性在改革派身上表现得最为突出。在德国乃至欧陆夭折的犹太启蒙改革运动实际上在美国获得了最充分的发展，以致成千上万的改革派会众在短短一代人的时间里就完全接受了美国价值观并融入了美国文化主流。从这个意义上说，摩西·门德尔松的

理想，盖格和侯德海姆的理论在美国的改革派犹太社团中已获得了实现。值得指出的是，这种兼容性同样在保守派乃至正统派身上得到表现。如保守派中的重建主义理论，就采用了美国式的思维方式如约翰·杜威的实用主义、费利克斯·阿诺德的圣经批判主义、威廉·詹姆斯的心理学等，以致一些学者认为重建主义就是历史学派理论美国化的产物。谈到正统派，我们可以把随着大批俄国、东欧犹太人来到而出现的意第绪语报刊作为一个例子。人们一般认为这些报刊必定是正统派固守传统的舆论工具，因而不利于这些犹太新移民接受美国文化，然而著名学者阿巴·埃班通过研究得出的结论是："它用移民懂得的惟一一种语言介绍新大陆的历史和社会结构，帮助他们熟悉美国的民主，从而使他们较易成为美国公民。这种报纸不仅没有阻碍他们加入美国生活，相反却对此起着一种明显的促进作用。"[1] 这不是正统派社团同样具有兼容性特征的明证吗？

其次，美国犹太文化表现出超乎寻常的传统意识，这主要是指坚持犹太传统的意识。应该说，美国文化本身是一种多元的移民文化，而美国的每一个族裔的文化都具有自己的传统意识。但将几种主要的族裔文化作一比较，就会发现美国犹太文化的传统意识要比美国白人新教文化、美国非洲裔（黑人）文化、美国拉丁美洲裔文化、美国亚裔文化等都强得多。像极端正统派乃至哈西德派笃信救世主，甚至不与其他教派来往，却能在纽约这样的大城市里生存而且发展，这种宗教文化现象在其他主要族裔中已属罕见。又如以重建犹太国家、复兴犹太民族为宗旨的锡安主义运动能在美国发展壮大，得到绝大多数美国犹太人的支持，这种政治文化现象在其他主要族裔中更是没有的。特别要提一下的是反犹主义和纳粹大屠杀对加强这种传统意识所起的巨大

[1] 埃班前引书，《犹太史》，第449页。

作用。当本民族的权益受到威胁和损害之时，当自己的兄弟姐妹在欧洲惨遭屠杀之时，大多数美国犹太人不再强调自己属于哪个宗教派别，而更多地想到的是“我是犹太人”。战后，使人们永记大屠杀这一历史悲剧并反对任何形式的反犹主义已成为美国犹太社团和犹太组织的一项重要工作。在今日美国，犹太人中的年轻一代对大屠杀的了解远比对其他任何一段犹太历史的了解都要多得多，大学里关于大屠杀的课程也比犹太研究的其他课程都多。年复一年举行的纪念大屠杀受害者的活动以及各种各样关于大屠杀的展览、电影、文学作品和学术讨论会成了使美国犹太人不断增强民族认同意识的巨大推动力。而这种推动力在其他族裔文化中是没有的。当然，由于宗教因素起作用，犹太人与其他主要族裔相比更少与异族通婚，也不大接受异族皈依者，这可能也是导致美国犹太文化具有超乎寻常的传统意识的一个原因。

第二，美国犹太文化呈现出强烈的自由主义色彩。绝大多数美国犹太人或其先辈都是因逃避宗教和种族迫害而从欧洲来到美国的，追求平等和自由是他们来到这块新大陆的主要目的。这种强烈的渴望自由的情绪与美国文化中本来就固有的自由主义和多元民主属性相融会，便使美国犹太文化呈现出十分强烈的自由主义色彩，这从美国犹太人对各种社会、政治、文化问题的看法和态度上充分表现了出来。一是犹太人中支持社会平等的力量较强。20世纪初，社会主义思想就在来自俄国和东欧的犹太人中广泛传播，许多犹太工人积极参加美国工人运动；美国服装工人联合会、国际妇女服装工人联盟等组织正是以犹太工运积极分子为核心建立起来的；犹太人在美国工人进行的要求提高工资、改善工作条件的各类斗争中均发挥了重要作用。美国各大工会的早期领导人中有不少是犹裔人士，如“美国社会主义运动”领导人莫里斯·希尔奎特和“美国劳工联盟”的创始人塞缪尔·戈姆帕斯等。即

使到了犹太人大都已上升到中产阶级的20世纪下半叶，支持社会平等的力量仍在犹太人中占多数。根据1964年的调查，55%的犹太人支持国家对失业人员给予保障，而同一比例在天主教徒中是33%，在白人新教徒中仅23%。二是犹太人普遍主张男女平等。1970年就堕胎问题对居住在东北部和太平洋沿岸受过高等教育的人进行了调查，结果发现其中的犹太人有97%主张堕胎自由。1981年，就任命桑德拉·奥康诺尔女士为高等法院法官进行表决时，有93%的犹太人投了赞成票。值得注意的是，不仅改革派、保守派（特别是重建派）犹太人一直支持男女平等，近年来部分正统派犹太人也日益倾向性别平等。三是犹太人几乎一致捍卫种族平等。犹太人在欧洲就深受种族歧视和迫害之苦，来到美国后又不断遭到反犹主义的威胁，因此始终站在捍卫种族平等的最前列。除了积极反对和抵制反犹主义之外，犹太人对黑人和其他少数族裔争取民族平等、反对种族主义的斗争基本上也采取同情和支持的态度。在这方面，1913年建立的美国犹太人反种族歧视组织——反诽谤联盟（Anti Defamation League）发挥了重要作用。根据70年代的调查，有96%的犹太人认为不准黑人与白人通婚的法律应予废除。在黑人竞选一些大城市的市长时，也得到犹太人的普遍支持，如黑人布雷德利竞选洛杉矶市长时，得到犹太人选票的75%。除了上述国内问题，犹太人在除以色列问题外的大多数外交问题上也普遍采取自由主义立场。突出表现为：反对增加军费，反对美国介入外部争端，主张和平解决国际冲突，支持援助发展中国家。如1952年的民意测验表明，主张就朝鲜问题进行谈判的在犹太人中占54%，而在天主教徒中只有30%，在白人新教徒中仅28%。1964年的调查显示，主张对越南加强军事压力的在犹太人中只有2%，而在天主教徒和白人新教徒中分别为15%和23%。1963年就是否赞成美国加强对发展中国家援助进行调查时，犹太人中的赞成者占70%。70年代就是否应增加军费进

行调查时，犹太人中的反对者达56%。[1]

第四，美国犹太文化包含有一种特别活跃的政治参与机制。作为一个少数族裔，流散各国的犹太人都有通过积极参政来维护自身权益的意识。然而在欧洲，种种有形无形的限制使犹太人难以实现政治参与，这是他们往往无法保障自身权益的一个重要原因，这种状况直到英法资产阶级革命后才有所改变。与欧洲不同，美国这块自由竞争的新天地则为所有少数族裔参政提供了同等的权利和机遇，而来自欧洲，深知无权之苦的美国犹太人则格外珍惜并充分利用了这一权利和机遇。我们这里要强调的不是前面已提到的一些犹太人在参政道路上的成功，而是作为一种文化形态的美国犹太文化所特有的参政机制，这特别表现在美国犹太社团和组织高度敏锐的参政意识和大量的、积极的、有效的参政行为上。美国犹太人参政的主要目的自然是维护自身权益，但在不同时期又有不同的着重点。如战后半个世纪以来，美国犹太人的参政行动主要注重于以下三点：（1）反对任何形式的反犹主义；（2）支持以色列；（3）反复进行大屠杀教育并追查纳粹罪行。这样的参政行动往往由犹太社团组织来领导和协调，其中比较重要的组织有：成立于1906年的美国犹太人委员会（American Jewish Committee），成立于1918年的美国犹太人大会（American Jewish Congress），1936年成立的世界犹太人大会（World Jewish Congress），1954年建立的美以公共事务委员会（American Israel Public Affairs Committee），1955年建立的美国主要犹太组织主席联合会（Conference of Presidents of Major American Jewish Organizations）以及前面已提到的反诽谤联盟、美国锡安主义组织、美国妇女锡安主义组织（Hadassah）、西蒙·维森塔尔中心、

---

1 以上各项统计数字可参见陈和丰前引文《战后美国犹太人的社会地位与政治倾向》。

美国犹太人联合分配委员会等。美国犹太人主要通过以下途径或形式来参政。一是积极参加选举。据统计，在各大族裔中，犹太人是投票率最高的，一般高达90%；而犹太人主要聚居的纽约、加利福尼亚、宾夕法尼亚、伊利诺伊、马萨诸塞、密歇根、新泽西、俄亥俄等州又是参加两党代表大会代表较多、产生总统选举人较多的州，其选举结果会对全国选举的大局产生重要影响。难怪每当总统选举和议会选举之时，两党都不惜代价争夺犹太人的选票。二是提供政治捐款。虽然犹太人在美国总人口中所占比例并不高，但按人均计算，犹太社团所拥有的富翁，特别是百万富翁却比其他族裔都多，而这些富翁正是两党及各种利益集团获取政治资助的主要来源。三是发挥舆论工具的作用。美国犹太人在报刊、广播、出版、电影等方面拥有巨大影响，每当发生事关犹太人或以色列利益的论争之时，舆论界的"犹太帮"都会协调一致地支持亲犹、亲以力量，往往能发挥极佳的宣传效应。他们在进行大屠杀教育、追查纳粹罪行等方面也发挥了非常重要的作用。四是通过院外集团施加影响。在美国的院外集团中，犹太院外集团是组织最严密、活动效率最高的。如以"美以公共事务委员会"为核心的亲以色列院外集团，就有一个与全美各犹太组织和社团保持密切联系的网络，通过该网络去影响犹太选民、国会议员、政府官员，直至向白宫进行游说，对美国的中东政策和对以政策施加多方面的影响。从杜鲁门坚决支持以色列建国到克林顿继续给予以色列大量援助，50年来美国一直是以色列的头号盟友，并给了以色列上千亿美元的巨额援助，这正是美国犹太社团亲以院外活动的直接后果。

上述几个特征也许尚不能精确反映美国犹太文化的全貌，但至少可以使我们看出源远流长的犹太希伯来文明与北美现代文化的最新发展相融合而成的一种混合文化模式的轮廓。



第十四章

犹太文明发展之主体回归以色列国

一、“熔炉”作用和多元特征

以色列国的建立，是犹太文明发展史上的划时代事件。近2000年来一直寄居他国的犹太人再次获得了民族国家主人的身份，犹太文化在其故土又一次成为主流文化，摆脱了离散状态中外部环境对它的桎梏，显示出从未有过的朝气和活力，从而进入了一个崭新的历史发展阶段。

回顾50年来犹太文明在以色列的发展历程，或者说以犹太文明为核心的以色列文化发展走过的历程，我们可以用两句话八个字加以概括：一是“熔炉”作用，二是多元特征。

以色列是一个典型的移民国家，又是一个多民族共居的国家。犹太人虽然是以色列的主体民族，但大多是从世界各地移居而来。如主要来自欧美的阿兹肯纳齐犹太人，大多来自西亚北非的塞法迪犹太人，来自埃塞俄比亚的黑肤犹太人，来自也门的特殊群体——也门犹太人，来自前苏联的俄国犹太人——阿兹肯纳齐犹太人中的俄语群体等等。他们讲各种各样的语言和方言，带有原客居地文化和习俗的种种痕迹，在宗教上既有正统派，又有保守派和改革派，还有一些人按正统犹太教法规根本不被承认为犹太人。除犹太人以外，还有阿拉伯人、德鲁兹人、切尔克斯人、亚

美尼亚人等少数民族。阿拉伯人中大多数信奉伊斯兰教，少数信仰基督教；德鲁兹人具有自己独特的宗教和文化；切尔克斯人是逊尼派穆斯林，属突厥人的一支，也保持着自己的文化和语言；贝都因人是阿拉伯人中的一个特殊群体，仍处于从游牧生活向定居生活转变的过程中；亚美尼亚人信仰基督教，拥有自己的语言和文化。由于历史、传统、语言、宗教、习俗各不相同，各民族、宗教群体之间以及犹太人内部各移民集团之间在文化上的碰撞和冲突不断发生，这就使如何通过主流文化的发展来促进不同群体互相“融合”成为一个重要问题。

以色列开国元勋本—古里安在建国初就提出：“我们必须把这一堆杂七杂八的东西熔化掉，在复兴民族精神这个模子里重新加以铸造。”[1] 他的话实际上提出了以色列发展主流文化的指导方针。具体而言，就是要将文化发展与国民集体认同和民族整合过程紧密结合在一起，弘扬犹太民族的传统价值和犹太文明的精神遗产，强调以色列文化的继承性和共同性，反映不同群体在以色列文化发展进程中的共同创造和贡献，以构建以犹太价值观为基础的以色列文化体系，促进不同宗教、民族、移民群体的文化“融合”。这也就是我们所说的“熔炉”作用。

虽然这一方针并非十全十美，在执行过程中出过偏差，也多次作过调整，但总体而言取得了成功，在这方面有许多例子。

推广和普及希伯来语是以色列在发展主流文化方面取得的最大成就。以色列建国后，希伯来语成为正式官方语言。然而由于大批新移民的来到，会说希伯来语的人在人口中所占比例却从1948年的75%下降到了1951年的25%。为解决这一问题，以色列政府采取双管齐下的办法。一是从1950年开始在移民安置中心

---

① 杨曼苏主编：《以色列——谜一般的国家》，世界知识出版社1992年版，第65页。

和军队里建立大批“乌尔潘”速成语言学习班，[1] 对学员进行集中强化训练，学员一般可在6个月内掌握日常生活用语，这种学习班至今仍为新移民和外国人以短期速成方式学习希伯来语提供服务。二是在学校教育中加强希伯来语的听说读写课程，并努力在社会生活各方面创造一个使用希伯来语的氛围。为了起带头作用，国家领导人不但将自己的外语姓名改成希伯来语姓名，而且在各种场合倡导讲希伯来语。经过不懈努力，希伯来语现在不但被来自世界各地的不同犹太移民群体所接受，也被包括少数民族在内的绝大多数以色列国民所广泛使用；随着以色列社会的发展和进步，希伯来语的词汇从圣经时代的约8000个词汇增加到了今天的12万个词汇，以色列的绝大多数文学作品和新闻媒介均使用希伯来文，希伯来语已真正成为以色列国名副其实的国语。

通过加强以犹太价值观为重点的历史传统和爱国主义教育来消除不同犹太群体之间的文化差别是“熔炉”作用的突出体现。以色列政府十分重视国民教育的融合作用。1953年颁布的《国家教育法》明确规定：“以色列的教育目的，一方面是让学生学习知识和技能，以适应国家发展的需要；另一方面是促进来自世界不同地区的犹太人之间的融合，消除他们之间的文化差别，以形成一种新的犹太国家文化。”[2] 为此目的，教育部门在课程设置、教材编写、学科建设等方面特别注重犹太历史文化传统教育，规定希伯来语、犹太教、犹太历史、犹太律法、圣经等是所有学生的必修课。从1959年起，以色列教育当局还实施了一项强化“犹太意识”计划（The Programme of Jewish Consciousness），将一些宗教传统教育融入世俗教育，使来自不同群体的犹太学生增强了宗教和民族认同意识。常年进行的大屠杀纪念和教育活动也使不同

---

① 乌尔潘（Ulpan），在希伯来语中意为“学习之家”。

② 杨曼苏前引书：《以色列——谜一般的国家》，第212—213页。

文化背景的犹太人增强了民族情节和忧患意识，以“不让历史悲剧重演”这一充满感情色彩的纽带将所有犹太人紧密地联结在一起。

在促进文化“融合”的同时，以色列政府也注意尊重各个群体在各自特殊的历史发展过程中形成的文化特征，使之成为以色列文化结构中的多元质素，以促进文化的多元互补、兼收并蓄、协调发展、共同繁荣。这就是我们所说的“多元特征”。

以色列建国后，虽然犹太希伯来文化逐渐成为以色列国无可争议的主流文化，但在现实生活中，以色列社会仍然是多种族、多文化、多宗教和多语言并存的社会。应该说，以色列政府起初对这一局面是认识不足的，一度还曾想以“熔炉”政策改变这种多元状态，但后来能在实践中不断总结经验教训，及时调整政策，逐步适应并进而驾驭了这种多元社会运行的规律，不但保护而且发展了这种多元性，使之在社会稳定和繁荣中发挥了重要作用。

从宗教角度看，犹太教、伊斯兰教、基督教、德鲁兹教在以色列都各自形成独立的宗教集团，拥有自己的会堂或教堂，还有合乎本教派信仰的司法机构，解决本派信徒婚丧等私人问题，但其权限不能超越国家法律。在犹太教内部，正统派和改革派之间历来在一系列重大问题上存在争议，但像美国保守派那样介于两者之间的折衷势力在以色列却十分弱小，甚至可以说并不存在。伊斯兰教内部大多数是逊尼派信徒，少数是什叶派信徒。基督教内部宗派林立，其中以希腊正教、罗马天主教、希腊天主教三派人数最多。德鲁兹教派虽然人数很少，但在以色列也拥有独立的宗教组织和司法机构。这种多元宗教文化，乃至多元教派文化并存的局面，早在奥斯曼帝国时期就已形成，到英国委任统治时期仍得以维持，也一直得到以色列政府的鼓励和扶植。

从民族角度看，以色列国内主要是犹太和阿拉伯两大民族。由于阿犹关系中存在的种种敏感因素，以色列当局在对待阿拉伯语

言文化方面采取了特别谨慎的保护政策，这在教育领域表现得特别突出。首先，政府实行双国语政策，确定阿拉伯语是与希伯来语享有同等地位的官方语言，还规定在初级学校中（包括犹太人学校）阿拉伯语是必修课。其次，在初等和中等教育中，政府实施犹太教育体系和阿拉伯教育体系平行发展的方针。阿拉伯学生一般进阿拉伯学校学习，阿拉伯学校的老师都是阿拉伯人，以阿拉伯语教学，只是从小学四年级起加授希伯来语；为尊重阿拉伯孩子的感情，阿拉伯学校中一般不讲授锡安主义和犹太教课程。第三，在高等教育方面给予阿拉伯学生一定的政策和财政支持。由于希伯来语和英语不如犹太学生，阿拉伯学生进入以色列大学的机会要比犹太学生少得多，即使进了大学，在激烈的竞争环境里也处于不利地位。为此，以色列教育当局也在一定程度上给予阿拉伯学生帮助。如为他们开设希伯来文和英文课程，帮助他们克服进入高等院校的语言障碍。又如在阿拉伯学生比较多的大学如海法大学设立阿拉伯——犹太中心，倡导阿犹两种文化共存互补，"破除互相敌对的成见"，该中心还向阿拉伯学生颁发奖学金、资助阿犹学生合作研究项目。[①]除了阿拉伯文化外，其他少数民族如德鲁兹人、亚美尼亚人、切尔克斯人的文化传统也基本上能得到尊重和扶植。

从语言习俗角度看，差异主要还存在于不同的犹太移民群体之间。虽然希伯来语已为绝大多数犹太人所接受，但许多犹太人仍习惯于在家里或私下场合讲原客居国的语言，特别是那些初来乍到的新移民，往往还只能用原客居国的语言进行交流。据不完全统计，以色列人使用的语言竟达 70 多种，除希伯来语和阿拉伯语外，意第绪语、英语、法语、俄语、波兰语、德语、西班牙语的使用率均很高。为此，以色列当局有时也采取特殊政策和特殊

① 佟应芬：《以色列的教育》，载《西南亚研究》1990 年第 44 页。

办法来解决一些移民群体的语言需求。如前几年有近50万俄国犹太人涌入以色列，许多人只能用俄语交流，于是当局便开办了俄语广播电视节目，出版了俄语报刊，还在公共场合增设了一些俄语标志，使这些讲俄语的新移民不至于因语言障碍而遇到麻烦。长期以来，一些移民群体还以原客居国的语言自行出版一些报刊和书籍，甚至演出文艺节目，有的还保留一些原客居国的风俗习惯，庆祝一些原客居国的传统节日，这在以色列也是得到保护和支持的。有人说以色列一年365天节日不断，这话一点不假。因为除了犹太民族和宗教的重大节日外，各宗教、民族、移民群体还有各自的形形色色的宗教、民族、传统节日，这正是以色列文化多元特征的最生动体现。

这里还必须提一下的是近年来在以色列日趋激烈的所谓"文化战争"。这种"战争"实际上是以色列多元文化，特别是犹太人内部教派多元化趋势发展到一定程度的产物，然其过于激化反倒可能危及这种多元文化格局生存的基础。它与宗教歧见和政治角逐密切相关，主要表现在宗教极端正统势力与现代世俗力量之间的较量上。前者实际上是要将以色列建成一个以正统犹太教规为指导的政教合一的国家，而后者则主张按传统的锡安主义理想建设一个世俗的民主的民族主义国家。由这一根本原则上的分歧引出了一系列争议：到底如何界定"犹太人"这一概念？宗教在教育中应发挥什么作用？是否应强制实行犹太教关于安息日、食品等方面的教规？等等。以色列著名作家阿莫斯·奥兹认为："在希望建立什么样的国家这个问题上，几乎找不到两个意见一致的人。"[1] 争议延伸到对外政策领域，便形成了在阿以冲突问题上温和派与强硬派两种观点。伊扎克·拉宾总理的遇刺是这一冲突激化的标志，因为拉宾一直被视为温和的世俗主义民主力量的代表。

1 美联社1998年4月4日专访。

本杰明·内塔尼亚胡在1996年选举中获胜上台得到了宗教极端正统势力的支持，因此他的内政外交政策均受到这股势力的牵制，以致宗教正统派干预政治和社会生活的行动日趋加强，而中东和平进程则陷入了僵局。然而奥兹认为："现在还为时过早，说不定以色列将走哪条路。"① 看来，这场"文化斗争"还会进一步发展，其态势将决定以色列国在21世纪的发展方向，因而更加引起世人的注意。

二、犹太文明在其发源地的复兴和繁荣

古老的犹太希伯来文明诞生于古代迦南——巴勒斯坦，到1918—1948年的伊舒夫时期又在其故土复活并发展，以色列建国半个世纪来更在其发源地获得了全面复兴和空前繁荣。

5000年的文化遗产，2000年的流散历史，百年锡安主义的奋斗经历，永世难忘的反犹主义暴行和纳粹大屠杀悲剧，以及半个世纪国家的建设和发展，为以色列的文化发展和艺术创作提供了取之不竭的源泉。同时，不同移民群体所带来的异域文化色彩，通过现代传媒大量输入的外邦文化成果以及日益密切的国际交流，也为以色列的文艺发展开辟了更加广阔的天地和视野。以色列的文化发展是全方位的，其取得的成果是光辉灿烂的，除了前面提到的在复兴希伯来语方面取得的巨大成功外，在文学、音乐、舞蹈、美术、电影、考古、文博、体育和新闻出版等方面均表现突出。

建国以来，以色列的文学创作十分活跃，成果斐然，比以往伊舒夫和流散地的希伯来文学有了很大的进步。首先，以色列的希伯来文学已不再是少数族裔文学，而一跃成为国家的主流文学。

① 美联社1998年4月4日专访。

其次，大批犹太新移民的来到，使希伯来文学拥有越来越大的读者群。再次，希伯来文学在国家的扶植下开始走向世界，但一些现代主义表现形式，如印象派、荒诞派、存在主义等手法也进入希伯来文学创作领域。第四，以色列文学中的非希伯来文学，如阿拉伯少数民族文学也在不断发展。

以色列文学创作的题材主要集中在三个方面，一是现实主题，大多表现以色列建国以来的社会生活，反映国家建设过程中的喜怒哀乐，特别是以阿冲突在人们心中留下的创伤。二是历史主题，主要描写犹太民族的文化传统和生活习俗，大流散时期犹太人的苦难经历，二战期间纳粹对犹太人的大屠杀更是成为以色列文学创作的热点。三是终极价值主题，着重探讨人类共同面临的一些问题。

以色列建国以来产生了一批才华横溢的作家和诗人，创作了许多颇具影响和艺术价值的文学作品，其中有些具有国际声誉。以色列的作家群大致可分为三代。第一代是在本世纪初移居巴勒斯坦，“在废墟上建设，并创造自己”的移民作家和诗人，如前已提到的柴尔尼科夫斯基、毕阿利克、布伦纳、阿格农、肖夫曼等。阿格农是这一代作家的杰出代表，他创作的《婚礼华盖》、《宿客》、《前天》等作品蜚声国内外，并在1966年荣获诺贝尔文学奖，成为第一位使用希伯来语进行文学创作而获此殊荣的犹太作家。第二代是在40年代末和50年代进入以色列文坛的本土作家，常被称为“独立战争的一代”，其代表人物是耶胡达·阿米海。他自1955年发表第一部诗集《现在和他日》，至今已出版了14部诗集，不少作品被翻译介绍到国外，在国际上享有盛誉。被称为“当世著名桂冠诗人”。第三代是60年代后脱颖而出的一批青年作家，写作手法上大多借鉴西方现代主义表现形式。其中阿莫斯·奥兹表现最为突出，他创作的《我的迈克》、《在以色列的土地上》和《理想和平》等已被译为30多种文字，在世界各国广泛流传。

以色列被公认为是世界上音乐水平最高的国家之一。据1990年统计，以色列拥有几十个音乐团体和机构，其中包括17个交响乐团、7个合唱团和一个歌剧团，一年中举办了327场不同形式的音乐会和歌剧演出。以色列爱乐乐团举世闻名，伯恩斯坦、斯特恩和祖宾等著名音乐家蜚声世界。以色列已成为世界音乐活动中心之一。建国以后，以色列的舞蹈事业也取得了长足发展，犹太民间舞蹈和其他少数民族舞蹈在政府的扶植和鼓励下得到了继承和发扬，艺术舞蹈和现代舞蹈的水平也有了很大的提高。目前，以色列共有6个专业舞蹈团，每年举办一届国家舞蹈节。以色列的电影业虽起步较晚，但发展较快。现每年出品十二三部大型故事片。1989年，以色列女演员阿尔玛戈尔以其在《阿维亚之夏》中的精湛演技荣获柏林电影节银熊奖。

以色列的文博事业也相当发达。目前，以色列共有大小博物馆120个，其中国家级8个，每年的参观人数近1000万。[①] 其中如耶路撒冷以色列博物馆、特拉维夫艺术博物馆、贝斯·哈德夫索斯大离散博物馆(Beth Hatefutsoth)、耶德·瓦谢姆大屠杀历史纪念馆（Yad Vashem）等均闻名于世，吸引了大量来自世界各地的观众。以色列是世界上参观博物馆和参加文博活动人数在总人口中所占比例最高的国家之一。需要指出，文博事业发达与国家重视考古研究和文物保护密切相关。在以色列，政府投入重金支持考古工作，考古发掘出的文物是全民的财富。如前述“死海古卷”的发现，不仅是犹太文明研究的突破性进展，也是世界考古史上的一个重大事件。马萨达城堡是当年犹太起义军反抗罗马帝国的最后据点，数百名犹太起义者在该城堡宁死不屈，集体自尽。现经发掘修整，该城堡已成为以色列人民进行爱国主义教育、举行各种仪式的圣地。以色列军队的新兵都要去该堡作入伍宣誓，誓

---

① 以色列新闻中心前引书：《以色列概况》，第240页。

言中有一句是“马萨达再也不会被攻陷!”。

以色列的新闻出版事业也很发达。报刊数量自建国以后持续不断地增加，至1969年已有481种报刊杂志。每年春季还要举行规模宏大的图书博览会。联合国教科文组织的统计数字表明，1962年以色列人均拥有图书量居世界第一，1968年虽下降为第三位，仅次于瑞士和丹麦，仍名列世界前茅，每1000名居民拥有76本书。[1]

目前，以色列全国性的主要报纸有29种。其中希伯来文报纸为9种，阿拉伯语为7种；根据报纸发行量，平均每百人拥有21份报纸。以色列每年共出版期刊1000多种，每种期刊发行量均在数千册以上。以色列现有广播电台5座，“以色列之声”电台开设8个无线电广播网，用17种语言广播。除有线电视外，以色列开办了两个频道的电视节目。在中东，以色列的电视节目最具西方色彩。

此外，以色列国民还积极参加各种体育运动和健身锻炼。每4年一次的“马卡比”体育运动会将来自世界各地的犹太体育组织和犹太运动员联结在一起，“哈卜尔”运动会也每4年举行一次，由来自世界各国的运动员进行较量。以色列运动员在拳击、柔道、篮球等项目的国际比赛中表现不俗。

为了鼓励每一个公民积极参加文化艺术活动，不断提高国民的文化修养和素质，以色列政府一直实行“文化辐射”政策，即鼓励文艺团体深入全国各地举行流动演出，举办各种文艺汇演和艺术节，建立一个文艺传播网络，使全国各地、包括边远、偏僻地区的居民能有同等机会享受丰富多彩和高质量的文化生活，比如听音乐会、观看舞蹈表演、与作家会面等等。据统计，在以色

[1] S. N. 艾森斯塔特（S. N. Eisenstadt）：《以色列社会的变迁》（The Transformation of Israeli Society），科罗拉多1985年版，第277页。

列的所有演出活动中，大约有37%是在主要城市以外举行的。每年在全国各地举办的大型艺术节多达20余次，其中包括一年一度在耶路撒冷举行的国际艺术节、12次音乐节，5次电影艺术节和4次舞蹈艺术及民俗节。与此同时，以色列与世界各国建立并发展着官方的或民间的文化交流关系，涉及的领域十分广泛，包括舞蹈团、剧团、作家和交响乐队的互访，举办美术展览、国际博览会、电影节和各种体育比赛，以及互相教授对方国家的语言和文化艺术等。

在世界文化争奇斗艳的大花园里，以色列文化表现出一种独特的风格，它带有浓重的历史痕迹——那是犹太民族5000年历史的轨迹，它始终难以抹去大屠杀的烙印——那已成为以色列文化作品的一个永恒主题，它总是表现出一种不安全心态——那可能是长期遭到压抑和围堵所造成的逆反心理，它一直洋溢着强烈的奋斗精神——那正是在极其困难的条件下建设和保卫国家所最需要的，它处处体现出集体意识——那是犹太民族得以生存和复兴的精神支柱。

近年来以色列文化发展中还表现一些新的趋势。

一是大众化趋势。各种高品味的学术著作、文学作品、音乐戏剧、报刊杂志的观众和读者呈直线上升趋向，参加体育活动的人数也大幅增加。有些宗教活动也逐渐带有更浓厚的文化色彩，如安息日的烛光活动也成为大众文化参与的形式之一。随着电视业的发展，文化参与和消费模式更趋大众化和世俗化，其娱乐和休闲功能日趋突出。

二是独立自主化趋势。代表各个党派和政治利益集团的报刊日趋减少，具有自主性的独立报刊却赢得了越来越多读者的青睐。在各种学术文化讨论中，也更注重与公众生活相关的题目，而不再一味强调政治集团的利益。描写私人生活和平民心理状态的作品层出不穷，报刊的地方增刊不断增加，即便是一些品味很高的

报刊也发行增刊。这一方面也是大众文化的发展趋势，另一方面则反映了普通老百姓对各政治阵营控制主导文化的疏离感。宗教集团在这一过程中也表现出与世俗文化分离的倾向，强调传统的宗教价值观和认知模式，竭力发展自主独特的宗教文化。

三是融合和碰撞并存的趋势。随着建国后与外部文化交往的日趋增加，以色列文化吸取了大量外来文化之精华。但是，外部文化的冲击也对以色列国民的文化价值观产生了潜移默化的影响，造成了对犹太文化支柱的逐步侵蚀。这种融合和碰撞并存的趋向使人们越来越感到开放与闭锁、吸纳与拒斥、发展与维护之间的两难选择。

虽然美国曾一度取代欧洲而成为犹太文明发展的主要舞台，但以色列国成立50年来文化的空前发展和繁荣，又使犹太文明发展之主体逐渐从美国转移到了以色列。之所以这么说，大致有以下几个原因。其一，巴勒斯坦是犹太文明的发源地，在巴勒斯坦建立的以色列国所拥有的这一故土优势是世界上其他任何地方的犹太社团所无法比拟的。其二，犹太文化在以色列国是主流文化，其发展得到政府行为的支持和推动，而在美国或其他地方永远只是一种少数族裔的文化，其发展的推动力主要不是来自政府而是源于犹太社团。其三，以色列的犹太文化发展力图适应、反映并推动全球犹太文明的整体发展。如在以色列建立了世界犹太学研究联合会（The World Union of Jewish Studies），由以色列总统任名誉会长，每四年举行一次世界犹太学研究大会，代表全球犹太学研究的最高水平；以色列还建立了国际大学犹太文明教学中心（The International Center for University Teching of Jewish Civilization），由国家元首任名誉主任，协调和推动全球各地高等院校内的犹太文化、历史、语言教学。这些在美国和其他地方都是不可能做到的。其四，以色列的犹太文化艺术具有原汁原味的故土气质，而美国和其他地方的犹太文化则往往是犹太质素与客

居地文化质素互相碰撞交融后的产物，只能说是犹太文化的一种异化、变种或支流。

正是从这个意义上说，犹太文明发展的主体已回归巴勒斯坦——以色列国，阿哈德·哈姆等"文化精神派"领袖当年要把巴勒斯坦建成犹太精神文化中心的梦想经过百年的奋斗已经初步实现。

二、以色列现代化中的文化因素

从1948年建国至今50年，以色列人民继承并发扬古老而又光辉的犹太文明传统，凭着自己的智慧和勤劳，创造了令世人瞩目的发展"奇迹"，将一个贫穷落后的小国建成了世界上最发达的国家之一，在现代化道路上取得了巨大的成就。以国内生产总值而论，从1948年的2亿美元增长到1998年的900亿美元，翻了几百倍。人均国内生产总值已超过15000美元，在世界上名列前茅。[1]同时，教育、文化、科技水平也已进入世界最先进国家之列。

研究现代化的专家学者普遍认为：一个成功的现代化进程应该是一个国家（民族）的综合实力不断增强的过程，它需要一个有利的政治环境作为保障，它的基础是经济实力的增长，它的核心是作为第一生产力的科学技术的发展，而科技的发展则取决于整体文化素质的提高，取决于人的现代化。就以色列的现代化进程看，虽然其国内政局基本上是稳定的，但其面临的外部环境并不好，因此政治因素方面的优势并不突出。比较一致的看法是，以色列成功的主要秘诀在于狠抓了文化教育，狠抓了全民素质的提高，从文化发展带动了经济发展和整体发展。这正是我们要探讨的问题——以色列现代化中的文化因素。

---

① 以色列驻华使馆编，《以色列通讯》1998年8月号，第14页。

本-古里安曾经说过一段非常精辟的话："如果要让我用最简单的语言描述犹太历史的基本内容，我就用这么几个字：质量胜过数量。"① 这段话表明，以本-古里安为核心的以色列第一代领导人深深懂得这样一个道理：决定一个民族、一个国家兴衰强弱的不仅是人口多少，国土面积大小和自然资源多寡，更重要的是人的素质；在历史上，没有一寸国土资源而流散全球的犹太民族得以顽强地生存下来，继续对人类文明的发展作出巨大的贡献，并且经过坚韧不拔的奋斗最终重建国家，靠的就是犹太民族较高的文化素质和精神凝聚力；新生的以色列国要发展并振兴，也要靠教育和科技的发展，靠国民整体素质的不断提高。正是从这个道理出发，他们在以色列建国之初就确定了科教立国的方针，此后一代又一代以色列领导人也坚持不懈地贯彻实施这一方针，取得了令人叹为观止的成就。

以色列科教立国方针有两个基本点，一是发展教育，二是发展科技，两者又互相促进，互为补充，相辅相成。高度发达的教育体系为科技发展奠定了人才基础，而科技成果不断涌现又反过来促进了教育水平的提高。教育和科技的发展带动各方面的发展，成为以色列经济起飞的翅膀和在现代化道路上前进的车轮。

以色列建国伊始就把教育作为头等重要的大事来抓。1949年颁布的《义务教育法》规定：所有少年儿童均须接受免费义务教育，免费教育可继续到18岁，此后政府仍根据学生家庭经济状况给予教育补助。这一措施使以色列基本消除了青少年失学现象，并逐步扫除了文盲。据1987年的统计，国民中识字者的比例高达95.2%。到1997年，以色列各类在校学生总数达172万，几乎占全国人口的1/3，也即三个人中就有一个是学生。② 1953年颁布的

① 杨曼苏前引书：《以色列——谜一般的国家》，第210页。

② 该统计数字由以色列驻上海总领事馆提供。

《国家教育法》和1969年颁布的《学校审查法》，进一步确立了由政府统一管理的教育体制和有关规定，有利于促进教育事业的改革和发展。

以色列政府在抓基础教育的同时，也特别重视发展高等教育。政府一方面对高校投入大量经费，另一方面也在招生、聘任、课程设置、科学研究等方面给予各大学充分的自主权。目前以色列7所主要大学在教学和科研方面均已进入世界先进行列，每年有大批外国留学生来到以色列大学学习。以色列人均教授拥有量为世界第一，每4500人中就有一名教授。[1]到1993年，以色列共有大学毕业生20万人，占全国职工总数的18%。[2] 据1995年的统计，以色列每万人中在国际科学杂志上发表论文数近120篇，在世界上也居首位。[3]

以色列政府也十分重视职业教育和业余教育。建国头10年，职业教育和业余教育还被排除在主流教育之外。从60年代起，为了满足新移民群体不断增长的职业需求，政府开始努力发展这两项教育。职业教育的学习年限从原来的2年增至4年，课程不再限于手工艺等特殊技能，而扩大到各种类型的通用技术培训。职业学校学生数从1948—1949学年的2000多人增至1964—1965学年的25000多人。70年代以来，为进一步适应经济科技发展和社会进步的需要，政府又全力发展成人业余教育，扩大受教育者的范围，特别鼓励此类成人学生选修经济社会发展所急需的相关课程，如电脑等实用技术受到特别重视，这类职业技术学校和成人业余讲习班数量猛增。目前，读书和学习已成为所有以色列人的嗜好。据联合国教科文组织的调查，以色列每4000人就有一所

---

① 杨曼苏前引书：《以色列——谜一般的国家》，第214页。

② 以色列新闻中心前引书：《以色列概况》，第180页。

③ 同上书，第181页。

公共图书馆，14岁以上的以色列人平均每月读一本书，在人均拥有图书馆和人均读书比例上均居世界第一。[1]

为了发展教育，以色列政府投入了大量经费。以60年代为例，以色列的教育预算平均占国家预算的11%，仅次于国防预算。到70年代后以色列教育经费一直占国民生产总值的8%左右，这一比例甚至超过了美国和日本。据美国方面统计，1993年以色列教育经费占国民生产总值的9%，为世界第一。[2] 当然，光凭以色列自己的力量，是不足以维持如此之高的教育投入的。以色列教育事业的发展，还得到世界各地犹太人的支持和帮助。世界各地的犹太社团，特别是美国犹太社团一直大力资助以色列的教育事业。他们设立各类基金会支持以色列的教育和科研，积极捐赠教学楼、图书馆、实验室等基础设施，还提供大量图书和教学设备。在以色列的几所名牌大学如希伯来大学、特拉维夫大学、巴里兰大学的校园内，许多建筑都由外籍犹太富豪捐赠并以捐赠者的名字命名，这些学校的董事会里也有许多外国犹太人，特别是美国犹太人。这正体现了犹太民族重视教育的传统和互相帮助的凝聚力。

通过这一高度发达的全民教育体系网络，以色列建国半个世纪以来培养出大批杰出的人才。同时，以色列也从来自世界各地的移民中发掘出众多人才。如1989年以来移居以色列的前苏联移民中就有近万名科学家和三万名工程师，其中许多人立即在以色列找到了能发挥专长的工作。新移民中科研人员提出的1000多项研究课题中已经有400多项得到批准并获资助。据1993年统计，以色列劳动力中将近25%的人是科技人员和专业人员，远远高于

① 杨曼苏前引书，《以色列——谜一般的国家》，第223页。

② 赵伟明《科学技术——以色列经济腾飞的翅膀》，载《国际观察》1996年第6期。

美国的16%和日本的11%。[1] 到1992年，以色列获得学位的人已达全国总人口的1/10，而且每353人中就有1人获得博士学位。[2] 据美国《商业周刊》1997年统计，以色列每万人中就有130名科学家和工程师，是世界上比例最高的，美国、日本同一比例分别为80人和75人，远远落后于以色列。[3] 由此可见，政府通过发展教育以培养人才、提高全民素质进而推动经济社会发展的战略目标已基本实现。

50年来，以色列在科技发展上也走过了一条成功之路。这首先是因为教育发展为科技发展提供了取之不竭的人才，这在前面已经述及。这里再着重分析一下以色列科技发展的几个特点，也可说是成功的经验。

首先是政府的高度重视、大力支持及采取一系列激励措施。早在建国之初，以色列政府就制定了发展科技的长远战略规划，成立了国家科学委员会，以组织和协调全国的科技发展。1985年颁布的《鼓励工业研究与开发法》，将这一战略用法律的形式确定下来。国家科学委员会几经易名后演变为今天的科学与艺术部，负责全国的科技研究与开发工作，特别是制定科技政策、设计发展规划和确定重点项目。60年代以来，政府各部纷纷建立首席科学家办公室，负责本部业务范围内的科研与开发。科学部长本人还身兼"首席科学家论坛"的主席。为保障科研开发的经费需求，以色列政府除由国家财政拨款解决70%左右的科技发展经费外，还通过吸引吸收国内外科研开发基金和企业的研究开发投资等渠道补足另外30%的缺口，使以色列成为世界上按比例计算研究开发

① 美国《洛杉矶时报》1993年3月7日。

② 杨光《中东的小龙——以色列经济发展研究》，社会科学文献出版社1997年版，第100页。

③ 美国《商业周刊》1997年2月3日。

经费最高的国家。据英国《金融时报》的统计，以色列按比例计算的研究开发费用高于美国、日本等七个主要工业化国家。联合国教科文组织1994年发表的“世界科学报告”也显示，以色列的科研经费在国内生产总值中的比例高达1.7%，高于新兴工业化国家的平均比率(1.6)。以色列政府还及时组织一些重大攻关项目，并给予成果突出的科研人员以重奖。如1986年世界上一些国家首先开展对高温超导现象的研究，以色列科学部立即于1987年成立了一个“高温超导战略委员会”，组织各方力量集中攻关，很快使以色列在这一领域处于国际领先水平。

其次是政府、大学和企业三路科研大军各显神通，协同作战。以色列政府所属各部门在首席科学家办公室领导下积极进行科研开发，取得巨大成就。如1971年创立的农业研究组织是农业部直属的研究开发机构，拥有7个研究所和8个实验中心，研究开发领域涉及植物学和育种，植物病理和病虫害治理，动物学及兽药和动物免疫、食品加工，饲料和废物处理，农业工程与水资源管理，施肥、除草和荷尔蒙技术等。工业贸易部所属工业研究组织主要发挥协调作用，拥有一批研究所、开发咨询公司、实验室、研究开发中心及以色列发明协会，在电子、航空、光学和计算机等领域的研究、开发、成果商品化等方面成绩显著。其他如能源基础设施部所属地球科学研究管理局，卫生部所属以色列生物研究协会，国防部所属作战手段开发局，科学部直属的以色列太空技术开发署等，也在各自的研究开发领域取得了丰硕的成果。以色列各大学的研究机构也是推动以色列科技发展的一支生力军。一方面，大学研究机构仍以基础科学研究为主，另一方面，近年来各大学也日益重视应用技术的研究开发工作。各大学都成立了研究开发领导机构，并设有研究管理办公室以帮助教师申请科研基

① 杨光前引书，《中东的小龙——以色列经济发展研究》，第96页。

金。以色列工学院是以色列工程技术人员的摇篮，主要从事电子学、核物理学、量子力学、高能物理学和航空航天学等方面的研究以及航空、冶金、应用流体力学和化学等方面的技术开发。魏茨曼科学研究院是自然科学领域的研究基地，拥有1500名研究人员，研究领域涉及生物学、有机化学、结构化学、应用数学、遗传学、新能源、基本粒子和计算机技术等等，近20年来陆续建成了重离子加速器、太阳能发电塔等重要设施。希伯来大学研究管理办公室每年要收到800多份课题申请，目前正在进行的研究项目有2500多个，涉及几乎所有理工科领域，1990年该校的开发公司就申请到了120多项专利。其他如特拉维夫大学、本-古里安大学、巴里兰大学等也在科研开发方面各有特色。以色列的大型企业和基布兹所属企业一般也都设有研究开发部，在以色列的科技发展中发挥着越来越重要的作用。以色列几大军事工业集团在这方面力量最为雄厚。如以色列航空工业集团的研究开发人员多达8000人以上，塔迪兰集团的科研人员也超过700人。其他大企业集团在这方面实力也不弱，如以色列化学集团就有近400名科研人员专门从事橡胶、塑料、建材、洗涤剂、化妆品等方面的研究和开发，艾尔塔电子集团有1200名科研人员从事微波系统等方面研究，艾尔比特公司有上千人专门研究电子光学和激光仪器。一些在以外资企业在这方面也有相当实力，如摩托罗拉以色列公司就有1100人从事研究开发。以上三路科研大军各有优势，各有特色，各自为战，各显神通，不断促进着以色列科学技术的发展。同时，这三路大军也互相支持，协调作战，在重大项目上联合攻关。以色列政府建立的许多科学工业园区，已成为把政府科研部门、大学科研机构与高新技术企业结合在一起的有效途径。

再次是科研努力为国家和社会发展的需要服务，重点发展高新技术。如以色列自然资源贫乏，缺水缺能源是两个最大问题，而以色列科研人员急国家之所需，经过数十年研究开发已初步解决

了这两个问题。他们设计出了世界上最先进的电脑控制滴、喷灌技术，使之逐渐取代了地面自然灌溉，在农业生产中最大限度地利用并节约了水资源。到80年代末，以色列已实现100% 的滴喷灌，自然灌溉已不复存在。同时，科学家们在开发浅层地下水，对生活污水进行处理和再利用，推广管道供水系统，实行全民计划用水等方面也取得了巨大的研究开发成果，创造了一系列成功经验。以色列大部分地区全年日照时间都在320天以上，阳光资源十分充足，因此科学们长期以来致力于研究开发太阳能，以解决能源不足的问题。目前，70%的以色列住宅屋顶上都装着一面闪闪发光的"镜子"，这就是以色列科研人员研制的太阳能采集器，可将太阳能转换为电能和热能，用于家庭照明和烧热水。以色列科学家还研制出了太阳能空调机、太阳能熔炉，用于城市交通管理的太阳能照明装置等。魏兹曼科学研究院太阳能研究中心近年来在高温下浓缩、贮存太阳能研究方面不断取得进展，无疑又是一个新的突破。长期以来，以色列政府一直把发展高新技术作为整个科技发展战略中的重中之重。政府制定了一系列措施，对在高新技术领域的投资给予特别资助和税收优惠，并以贷款形式鼓励企业利用高新技术科研成果，发展高新技术产品出口。在这样一种有利的环境中，以色列的高科技研究和开发取得了长足进展，特别在通讯设备、电子计算机、精密化学产品、航空航天、通用生物技术、能源开发、医疗设备、农业技术等方面均已达到国际先进水平，有的甚至位居世界第一。根据美国《商业周刊》1997年初的统计，以色列已拥有2000多家高科技公司，因而被称为世界的硅谷[1]。近20年来，高科技产业逐步成为以色列经济的一个主要增长点。目前，高科技产业的产值已占工业总产值的50%以

[1] 美国《商业周刊》1997年2月3日。

上，高技术产品出口已占整个出口（不包括钻石）的54%左右。[1]

第四是积极开展国际科技合作，努力引进国外资金和先进技术。以色列人是十分谦虚谨慎的，他们从不以自己已拥有雄厚资金和先进水平而自满，仍然想尽一切办法拓展国际合作之渠道，努力引进国外资金和先进技术，在这方面收获颇丰。以色列政府的一个主要办法是与其他国家建立科学研究基金会。如以色列与美国建立了三个基金会：以美科学基金会，以美农业研究开发基金会，以美工业研究开发基金会。举以美工业研究开发基金会为例，由两国共同出资1.1亿美元建立，主要资助以色列公司以美国为市场的工业技术研究开发项目。基金会一般资助项目所需费用的50%，项目赢利后以分红形式偿还基金会的资助和利息，但最多不超过资助额的150%。自1979年起，该基金会已投资近亿美元，资助了300多个项目，销售额超过了30亿美元。[2]以色列与德国、英国等国也建立了双边研究开发基金会。1995年，以色列与中国也成立了双边科学研究基金，起步基金总额为500万美元。总体而言，以色列通过双边科研基金这一渠道从欧美发达国家引进了一定数量的资金，并通过这些基金资助的合作研究开发项目与国外同行取长补短。除了建立双边科研基金外，以色列政府还积极支持以色列公司与外国投资者联合进行研究开发，一般由外籍投资者投资36%，以色列公司投资10%，以色列政府贷款54%。以色列的高技术公司还通过发行股票从国外筹集资金，以色列大学科研经费的10%也来自外籍犹太人的资助。[3]前已提到，以色列从新移民中发掘出了大量人才，随着这些人在以色列的科研开发中

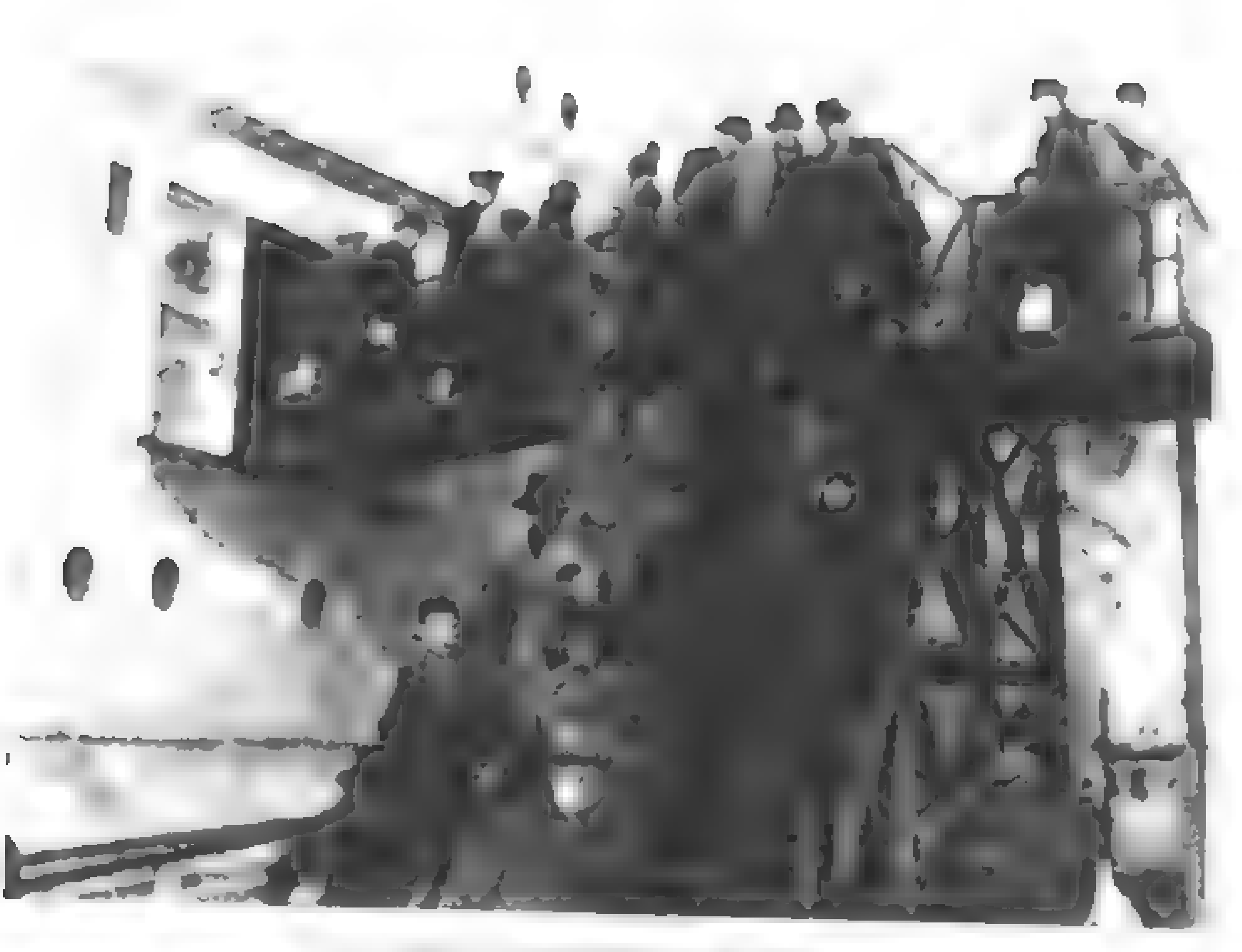
① 赵伟明前引文：《科学技术——以色列经济腾飞的翅膀》。

② 同上。

③ 杨光前引书：《中东的小龙——以色列经济发展研究》，第99页。

发挥日益重要的作用，以色列实际上也引进了外国先进技术，这些技术是随着人才一起进入以色列的，因而其价值是无法估量的。当然，以色列在引进技术方面采取的通常做法是在一些重大项目上与友好国家合作攻关，这点在以色列国防军工技术的研究开发方面表现尤为突出。例如军事观察家们一致认为，以色列引以为荣的"幼狮"式战斗机正是它引进某国先进航空技术加以改进后的产物。不过，经过以色列技术人员对外国技术的消化和改进，以色列生产的"改进型"产品往往比技术来源国的"原始型"产品更为先进。这正是犹太人在2000年离散生活中形成的善于博采其他国家、民族之长的传统的生动写照。

综上所述，教育和科技的发展显然已成为以色列经济发展，乃至社会全面发展的先导和动力，"科教乃兴国之本"这句以色列举国上下奉为信条的名言，正反映了以色列式现代化道路的一个重要特色。



第十五章

专论：犹太文明在中国

一、犹太文明在古代中国：开封犹太社团的兴衰

中华民族和犹太民族同属世界上最古老的民族之列，代表了两种最古老的文明——中华文化和犹太（希伯来）文化。一般认为，这两大古老文明的接触始于犹太人流散进入中国之时，也即犹太人把自己的文化带到中国境内之时。那么犹太人是何时来到中国的呢？虽然有少数学者认为犹太人早在汉代，甚至周代就来到了中国，但均无确凿的文献或考古发现予以佐证。目前学术界普遍的看法是，大批犹太人最早是在唐代（约8世纪前后）沿着丝绸之路进入中国境内的，此后也有从海路来到中国沿海各地再进入内地的。这种看法已从考古发现和古代文献中获得了比较充分的证明。当然，这一观点也并不否定在此之前有少数的、个别的犹太人来到中国的可能性。犹太人进入中国后“流散”到许多城市和地区，如西安、洛阳、敦煌、开封、广州、杭州、宁波、北京、泉州、扬州、宁夏、南京等地均有犹太人定居过的记录、证据或迹象。其中，关于开封犹太社团的记录最为全面和充分，关于该社团的研究长期以来也一直是历史、宗教、民族、文化人类学、犹太学研究等学术领域的一个热点。正因为此，在涉及犹太文明在古代中国这一题目时，我们选择开封犹太社团作为一个典型，就此进行由点到面的研究和叙述。

北宋时期，一批犹太人随着阿拉伯人、突厥人、波斯人等中西亚游牧民族经丝绸之路来到了当时的都城东京（今开封，以下通称开封），受到宋朝当局的友好接待，被允准归依中国（大概相当于今天的“加入中国国籍”），可保持本民族风俗习惯和宗教信仰，并定居在开封。此后，他们在居住、迁徙、谋业、就学、土地买卖、宗教信仰、通婚等诸方面均享受与汉族同样的权利和待遇，从未受到歧视。在这样一种安全稳定宽松的环境中，犹太人很快便显示出经商理财的才能，在商业贸易领域取得了成功，成为开封一带的富有阶层，被宋王朝当局誉为“模范臣民”。有了一定的经济实力，他们的宗教活动也日趋活跃。1163 年，开封犹太人在闹市区建立起一座犹太会堂，被称为一赐乐业教清真寺。“一赐乐业”即 Israel 的译音，称犹太会堂为清真寺则是因为当时汉人分不清回教与犹太教之差异，开封犹太人也就入乡随俗采用了汉人比较熟悉的清真寺这一称呼。因犹太人宰杀动物时挑其筋，因此也被汉人称为“挑筋教徒”，这一点倒是与回教不一样的。到 1279 年，开封犹太人在元朝政府的支持下，又重建犹太会堂，新会堂的面积达一万多平方米。据马可·波罗《游记》记述：元世祖忽必烈推崇佛教的释迦牟尼、伊斯兰教的穆罕默德、基督教的耶稣和一赐乐业教的摩西为世界“四大先知”。可见当时犹太教在中国是得到充分尊重并具有很大影响的。到了明代，开封犹太社团进入其鼎盛时期。据开封犹太人自己的统计，当时整个社团已有 500 余个家庭，人口约 4000—5000 人。[1] 这是开封犹太人自己所作的统计中人数最多的时期，这一数字还不包括迁徙到中国其他地区的开封犹太人及其后裔。同时，开封犹太人的社会地位也不断上升。据开封犹太人所遗之《尊崇道经寺记》碑（作于明正德七年，即 1512 年）记载，当时开封犹太人中有经过科举之路进

---

① 王一沙《中国犹太春秋》，海洋出版社 1992 年版，第 10 页。

入朝廷或到州县当官的，有通过经商办实业而成为富商巨贾的，有技艺高超的工匠和勤劳致富的农夫，也有少数医师和职业神职人员，大多在经济、文化上处于中国封建社会的中上阶层。[1]

然而，也就在这同时，开封犹太人正不知不觉地融入中国文化的主流之中。为了进入中国社会的上层，他们改希伯来姓名为汉人姓名，如列维家（Levy）改姓李，艾兹拉家（Ezra）改姓艾等。他们开始习用汉字汉语，起先是因为一些文人要参加科举制度下的考试，后来则扩大到日常生活中均使用汉语，希伯来语则只在极少场合如举行宗教仪式时才使用。他们逐渐放弃"族内婚制"，开始与外族通婚，从明末清初记载的开封犹太七姓《登记册》中可以看出，开封犹太人至少娶了40多个姓氏的非犹太妇女为妻，[2] 这一是因为"弟娶寡嫂"等婚姻制度与中国传统的伦理道德不相符，二是因为犹太社团的人数越来越少，使传统的内婚制难以维持下去。为了与中国的各阶层人士交往，他们逐渐穿戴中国历朝的服饰，按照中国的习俗惯例待人接物处事，而本民族的传统习俗却逐渐淡化了。显然，一个潜移默化的同化进程正在发展之中。

1642年，为抵御李自成农民起义军的围攻，驻守开封的明朝将领下令掘开黄河大堤，结果将整个开封城淹没。当时城内的4000多犹太人中有一半左右死于此次大水，犹太会堂也被冲垮，许多经书散失。此后，经艰苦奋斗，开封犹太人于1663年重建了犹太会堂，并找回了一部分经书。但此时开封犹太社团已从当初定居东京时的七十姓（家族）减少到"七姓八家"，即七个家族，总人口不到两千，可说是元气大伤。[3] 此后200年，开

---

① 王一沙前引书，《中国犹太春秋》，第37页。

② 同上书，第60页。

③ 同上书，第45页。

封犹太社团日趋衰落，其中有诸多复杂原因，主要大概有以下几点。其一，开封城自身的衰落。开封在宋朝时曾是国都，到元、明时也仍是繁华城市，但到清朝时日趋没落，清末民初已沦为一个只有20多万人的中等城市，这就使开封犹太人活动和发展的余地越来越小，许多能干有为的犹太人均离开开封去其他地方另图进取，留下的大多是老弱妇孺或文化水平较低的体力劳动者。其二，天灾人祸不断。1642年后，开封又多次遭到黄河洪水的侵袭。如1841年黄河又一次决口，洪水围困开封城达8个月，水退后周围村庄多被沙土淤没，城墙亦破败不堪。在明末农民起义军攻击开封后200多年里，开封又多次遭受战乱的骚扰和破坏，使经济文化的发展受到较大损失。这些天灾人祸使开封犹太社团时时陷入困境，是使他们日趋贫困化的重要原因。1688年后，开封犹太人已无钱再修葺会堂，致使会堂日趋破旧，到19世纪中叶最终毁废。其三，与外界的完全隔绝。17世纪以前，开封犹太社团尚与海外犹太人保持着一定的联系，但到清朝统治者实行闭关锁国政策后，地处中原的开封便与外界完全隔绝，这也是使开封犹太社团日益衰弱的重要原因。如一赐乐业教的最后一位掌教（拉比）在19世纪初去世后，因与外界隔绝而无法找到新的掌教，导致专职掌教后继无人，宗教仪式就此不再举行，此后开封犹太人的宗教观念便日趋淡薄而最终消失。犹太人与外族通婚的一个重要原因，也是由于与外界隔绝而无法得到本族人口的补充。其四，同化进程的深化。明清时期是中国儒家文化发展的鼎盛时期，在博大精深的儒家文化的影响下，开封犹太人也开始援引儒家经典来解释一赐乐业教的教经和教义，或以本教教义去印证儒家经典，这被研究开封犹太人的学者们称为一赐乐业教的"宗教革新"。其结果是开封犹太人的宗教信仰被汉化或儒化，这便大大加速了他们在各个方面进一步同化于中国社会的进程，前面提到的改希伯来姓名为汉人姓名、习用汉

文汉语，参加科举考试，开始与外族通婚，穿戴中国服饰等等均是同化的开始和标志，反过来又促进了同化。

1723年8月18日，法国耶稣会士宋君荣神父在其书简中提到开封犹太人时写道："这些人告诉我说他们不知有多长时间就没有来自西方的'师傅'了，也承认自己丝毫不懂希伯来语法和《圣经》的长篇大论，更不懂他们所有的《密西拿》，甚至也不懂《圣经》的历史。"[1] 100多年后，当"伦敦犹太人布道会"的代表邱天生、蒋荣基于1850年来开封访问时，他们发现开封犹太人已50多年没有掌教（即拉比）了，没有希伯来文名字，不能读希伯来文，宗教仪式已经停止。他们看到，一赐乐业教清真寺已破旧不堪，一些居住在清真寺周围的犹太人穷困不堪，已拆下清真寺的木头、砖瓦出售。[2] 在他们付出重金后，开封犹太人一次就卖给他们《摩西五经》六部、《散经》、《方经》数十册及中文—希伯来文的七姓《登记册》。1866年2月17日，美国传教士丁韪良访问开封，看到一赐乐业教清真寺已成一片废墟，只有一块六英尺高的石碑孤零零地立在污水池旁边。他发现开封犹太人七姓八家中有六姓同汉人通婚，有二姓与回民通婚。他也从开封犹太人处购得两部《摩西五经》。[3] 次年（1867年），美国圣公会主教施约瑟访问开封后写道："他们已完全丧失了自己的宗教，从任何方面看都几乎难以与异教徒区分开来。他们的家里供着偶像，并留着祖先的牌位，一人还当了和尚。他们与当地人通婚，并不再行割礼，衣着、习惯、宗教诸方面已如同汉人……虽然还保留着一些希伯来

---

① 荣振华、莱斯利：《中国的犹太人》，中州古籍出版社1992年版，第169—170页。

② 江文汉：《中国古代基督教及开封犹太人》，知识出版社1982年版，第164—165页。

③ 同上书，第166—167页。

文经卷，但已不能认读。”[1] 长期研究开封犹太人的加拿大中华圣公会河南教区主教怀履光指出，到19世纪中叶，“无论从宗教意义或作为一个社团来说，（开封）犹太人已不复存在”。[2]

在犹太民族大离散的历史上，像开封犹太社团这样在没有任何外界压力的情况下自然同化于客居地文化和社会之中的情况是很少见的。因此，开封犹太社团的兴衰，特别是其同化的原因引起了学术界的浓厚兴趣，几百年来在学者们之中引出了无数的研讨和争论。笔者以为，若将开封犹太社团与同一时期作为犹太人活动中心的欧洲的犹太社团作一比较研究，我们便可看出，导致开封犹太社团衰落和同化的具体原因虽然很多（与外族通婚，参加科举，改用汉文姓名，习用汉语等等），但其本质性原因实在只有两条：一是开封犹太人始终与客居地的其他民族和宗教集团享有平等的权利；二是开封犹太社团在其存在的最后200年里处于与外界完全隔绝的状态。

犹太人一来到古代中国，当时中国的封建统治者就对他们采取“一视同仁”的政策，以后历朝统治者也都遵循这一政策。具体而言就是：你只要经营有方，生财有道，同样可以成为巨商豪富；你只要刻苦攻读孔孟之书，循科举之路，同样可以当官掌权；你只要取得成绩，建立功业，同样可以获得各级官员乃至皇帝的奖励和恩赐。而欧洲的情况则正好相反，犹太人在经济、政治、文化各个领域都受到歧视，处于一种不平等的状况。“同化”，就是指不相同的事物逐渐变得相近或相同。欧洲犹太人在客居地始终难以取得与主体民族和宗教同等的地位，因而自然难以与客居地主流社会和文化趋于相同，就是出现了表面上的同化，也大都是

---

① 怀履光(W. C. White)，《中国犹太人》(Chinese Jews)，多伦多大学出版社1966年版，第1卷，第184页。

② 同上书，序言部分。

在外部压力下被迫采取的。相反，开封犹太人则一直享有以汉民族为主体的中华民族大家庭中所有成员均享有的相同的待遇，因而自然而然走上相同的发展之路也就不足为奇了。

17世纪后，中国清王朝逐渐走上闭关锁国之路，在相当长时间里还下令禁教，这就使开封犹太社团在其存在的最后阶段处于与外界完全隔绝的状态。相反，在这同时，欧洲列强正向全球展开殖民扩张，因而使欧洲大陆处于一种全方位的开放状态。因此，欧洲各犹太社团不但能互相保持密切联系，而且还能与美洲、亚洲、非洲、澳洲的犹太社团保持联系。如一个欧洲犹太会堂的拉比去世了，很容易就能从其他地方再请一位拉比来。最重要的是，在这样一个保持联系的网络中，每一个犹太社团都能了解到犹太民族、犹太教乃至整个犹太文明发展的最新动向，不至落后于时代前进的步伐。而开封犹太社团在最后的几百年里则对外部犹太世界的情况一无所知，以至完全脱离了犹太文明发展的主流，因而其逐渐融入中国文化和社会发展的潮流之中，最终同化于中华民族大家庭之中也就是必然的了。

二、犹太文明在近现代中国：犹太离散史上的上海模式

1840年后，就在黄河岸边的开封犹太社团被同化之时，濒临南海的香港和东海之滨的上海却出现了新的犹太社团，其形成标志便是塞法迪犹商集团在香港、上海的兴起。当英帝国发动鸦片战争打开了中国大门之后，塞法迪犹太商人便从巴格达、孟买、新加坡等地来到香港、上海经商办实业。他们很快便显露出经商才能，利用与英国各属地的密切联系和香港、上海优越的地理位置发展进出口贸易，迅速积累了巨额财富，随即又投资房地产、公用事业及制造业，逐渐成为沪港两地最为活跃的工商财团，其中

沙逊（Sassoons）、哈同（Hardoons）、嘉道理（Kadoories）等家族不但在上海、香港，而且在全中国乃至远东都具有影响。塞法迪犹商虽然也有去大连、天津、青岛、宁波、广州等其他沿海城市发展的，但主要聚居在上海、香港。本世纪初在沪港两地的塞法迪犹太人约有1000—1200人。

这时，大批俄国犹太人为逃避俄国、东欧的反犹狂潮及以后俄国革命引起的内战来到中国，形成了近代以来犹太人移居中国的第二次高潮。与逃到北美的几百万俄国、东欧犹太人相比，来到中国的俄国犹太人数量是很少的，然而在犹太人移民中国的历史上，这次来华俄国犹太人在数量上已超过了古代开封犹太人和近代以来形成的沪、港塞法迪犹太社团。俄国犹太人大多先定居中国东北和内蒙古的哈尔滨、沈阳、大连、满洲里、海拉尔、齐齐哈尔等城市，然后再向南迁移到天津、青岛、上海等地。1920年，哈尔滨的俄国犹太人多达12000人。到30年代初日本侵占东三省后，不少俄国犹太人离开哈尔滨南下，使上海的俄国犹太人增至5000余人，天津的俄国犹太人也达2500人左右。俄国犹太人初来中国时大多一贫如洗，只能做一些小本生意，后经自身奋斗逐步上升为中产阶级。由于人数大大超过塞法迪犹商，他们在哈尔滨、上海等地都形成了一支积极活跃的社区力量。

如前所述，在纳粹发动反犹运动后，中国又成为欧洲犹太难民的避难地。特别是1937—1939年间，上海成了全世界惟一向犹太难民敞开大门的大城市。于是又出现了近代以来犹太人进入中国的第三次高潮。到1941年，上海的塞法迪犹太人、俄国犹太人及欧洲犹太难民总共已超过3万人，形成了远东最大的犹太社团。这个社团拥有自己的宗教公会、犹太会堂、学校、医院、俱乐部、公墓、商会、报刊杂志、政党社团，乃至一支小型军队——上海万国商团犹太连（30年代时是世界上惟一的合法的犹太正规军）。除上海外，当时中国其他地方还有约一万余犹太人。因此，居住

在中国境内的犹太人当时总计约为4万—5万人。

近年来，对上海犹太人的研究已成为国际上的一个热点。与犹太民族大离散历史上许许多多的客居地犹太社团相比较，上海犹太社团具有颇多的独特之处，当然也与其他犹太社团具有不少共同点。通过对这一犹太离散史上的上海模式的剖析，我们可以透视犹太文明在近现代中国的发展轨迹。

为什么上海会成为犹太移民及难民理想的家园或避难处呢？其复杂的原因大致可归纳为以下四个方面。

从历史上看，在上海乃至全中国从未有过土生土长的反犹活动。前面已提到开封犹太人从没有遭遇到歧视和迫害，在古代中国不存在源于基督教欧洲的反犹主义思潮。到19世纪末20世纪初，当反犹狂潮席卷俄国和东欧之时，上海犹太社团正稳步发展，所有上海的犹太居民均安居乐业并具有安全感。同样的鲜明对比在30年代希特勒开始反犹运动后再次出现。这正是从上世纪中叶至20世纪中叶上海吸引越来越多的犹太人不断前来定居的重要原因。在这里之所以用了"土生土长"一词，是因为从20年代到40年代确有反犹活动在上海、哈尔滨出现过，但那是由白俄及日本人中的反犹分子策划的，后来还有德国法西斯分子参与，可称之为"进口的"或"强加的"反犹主义。它们从来不是在中国土地上自发和自然地产生的，也从没对中国人的生活产生过实质性的影响。关于中国人对反犹主义的看法，下一节还要详述。

从文化角度看，中国文化和犹太文化具有颇多共同之处。例如，两者均高度重视家庭纽带之功能和教育的价值；两者虽吸收了诸多外来文化，但主体却始终一以贯之，没有变化；两者均具有在艰难困苦条件下顽强拼搏的生存发展能力，且善于经商理财；两者也都有散居世界各地，在客居地辛勤劳作，取得成功的传统和经历。因此，由文化差异导致的对犹太人的宗教偏见和种族歧视在上海乃至全中国从来不存在。这在下一节中也要进一步阐述。

还有一个与文化密切相关的因素是，上海作为中国最欧化的城市，将中国传统与西方文明融合在一起，这也为来自英国属地、俄国及中东欧的犹太人定居和谋生提供了最有利的环境。

对犹太移民和难民来说同样重要的是，上海处于一个特别的开放状态中。1843年后，上海向外国人敞开大门并成了“冒险家的乐园”。特别是上海租界这一“国中之国”，实际上是外国人统治的中国领土，实行西方式的“民主”，在言论、集会、结社等方面有较多自由。正因为此，在近一个世纪里，各种各样的移民都能轻而易举地在上海，特别是上海租界找到生存之地，由于政治、宗教、种族等方面原因被迫离开原居住地的难民也都能在上海找到避难所。不仅是犹太人，而且反对革命的白俄、抗日的韩国人、反法的越南人、反英的印度人等也是如此。从1937年秋到1939年秋，上海是世界上惟一的外国人无需签证、担保等文件就可进入的大城市。这对那些以“非法”途径逃离欧洲，来到上海时身无分文的犹太难民来说特别重要。因此，前已提到，上海市当时接纳的犹太难民就超过了英国统治下的加拿大、澳大利亚、新西兰、南非、印度五国同时接纳的犹太难民的总和。

上海犹太社团在犹太人离散史上具有许多独特之处。

这个没有内在反犹主义的城市使犹太人生活在友好安全的氛围中。除了珍珠港事件后少数犹太人因敌侨之身份被日本当局囚禁外，上海的犹太居民从未因种族、宗教或政治原因遭受过歧视和迫害，甚至没有在上海的中国人中看到什么反犹情绪和反犹宣传，这在欧洲、西亚北非乃至北美都是不大可能的。在这宽松的环境中，犹太人的政治活动十分活跃，包容了各种政治倾向：从左翼的空想社会主义到极右的锡安主义修正派。你可以在上海找到锡安主义运动的所有派别乃至犹太政治活动中的几乎任何思想倾向和主张。除锡安主义运动外，上海犹太人的主要政治活动还包括：20年代救助来自俄国的犹太流亡者，30年代援救来自纳粹

欧洲的犹太难民，30年代抗议纳粹暴行的示威活动，二战后抗议英国对巴勒斯坦的政策、支援巴勒斯坦犹太武装的活动等等。由于在深受儒家思想影响的中国没有自发产生过欧洲式反犹主义，同时中国人民也面临着反抗日本法西斯侵略，振兴中华的艰巨使命，所以上海犹太人的政治活动受到了中国人的同情和支持。这在后面还要详述。虽然犹太政治活动分子建立了许多政治社团，包括准军事组织"贝塔"和"伊尔贡"，甚至建立了战斗部队——犹太连，但他们在上海均采取合法的非暴力的活动方式，始终与地方当局保持着良好关系，这在世界其他地方也是少见的。

在具有政治安全感并积极开展政治活动的同时，上海犹太人在经济上取得了巨大成功。鸦片战争结束后，上海根据《南京条约》被辟为对外开放的商埠。源于巴格达的塞法迪犹商沙逊洋行即于1845年在上海设立分行。随着上海对外贸易的繁荣，沙逊集团在上海的业务以惊人的速度增长，使上海很快超过香港和广州成为沙逊集团在华贸易投资的中心。1864年沙逊集团老板大卫·沙逊病故后，其长子阿尔伯特·沙逊依据犹太习俗继承了沙逊洋行的财产和管理权。其次子伊里亚斯·沙逊于1872年自立门户，建立另一个沙逊洋行（Messrs. E. D. Sassoon and Company, Bankers and Merchants），一般被称为新沙逊洋行。此后，老沙逊洋行在中国特别是上海的业务逐渐由新沙逊洋行取而代之。伊里亚斯的长子雅各布长期坐镇上海，鼎力发展孟买—上海及上海与中国内地的贸易，并进一步向日本、泰国、东南亚及中东拓展业务。1916年雅各布去世后，其侄维克多继任新沙逊洋行之总管，除继续发展进出口贸易外，还大力投资房地产和工业。因当时印度独立运动蓬勃发展，维克多时期的新沙逊洋行完全将发展重点转到上海。到30年代，新沙逊洋行已成为上海滩上首富，沙逊家族被称为"东方的罗思柴尔德"。沙逊集团在上海的成功带动了其他塞法迪犹商向上海发展。塞拉斯·阿隆·哈同于1851年出生于巴

格达，后随父迁居孟买。1872年到香港谋生，次年又来到上海，进入老沙逊洋行任职，后升至高级职员。1886年，他转入新沙逊洋行供职，并开始涉足房地产和鸦片贸易，积累的财富逐步增加。1901年，他独自创办哈同洋行，迅速拓展业务，很快便积累了巨额财富，成为上海滩上又一位犹太巨富。来自巴格达嘉道理家族的伊利·嘉道理于188、年经孟买到达香港，进入新沙逊洋行当书记员。后他被派往上海、威海、天津、宁波等地经营公司业务，因一次与上司意见不合而被开除，遂自立门户以上海为中心经商办实业。经数十年奋斗，他在地产、电力、煤气、建筑、橡胶等行业获得巨大成功，形成与沙逊、哈同齐名的另一塞法迪犹商财团。其他如安诺德（Arnhold）、艾兹拉（Ezra）、海亦姆（Hayim）、托以格（Toeg）、亚伯拉罕（Abraham）等犹太家族也纷纷进入上海经商投资并取得了成功。到本世纪30年代，也有少数俄籍犹商发展迅速，跻身上海犹商财团。值得一提的是，实力雄厚的上海犹商集团始终与国际商界及伦敦、纽约等金融中心保持密切联系，并积极支持上海犹太社团的政治文化活动，对避难来沪的欧洲犹太难民也给予很大的帮助，还热衷于资助在巴勒斯坦创办希伯来大学，建立犹太移民点，办各类中等或职业学校等。

来上海的犹太人中有如此之多的优秀人才，他们的到来赋予上海犹太社团非凡的创造力和多样性，他们的贡献使犹太社团得以组织活跃而生气勃勃的教育、娱乐和体育活动。如在避难来沪的欧洲犹太难民中，有许许多多医生、教师、演员、音乐家、运动员、编辑、记者等。医生和护士们建立起了诊所，后扩建为医院。教师们在上海犹太学校辛勤工作，向孩子们传授知识。演员们组建了几个剧团，甚至上演了意第绪语戏剧。音乐家们成立了乐团，并与歌唱家们合作举办了几场十分成功的音乐会。一些运动员发起建立了足球队，经常与上海的外侨足球队和中国人足球队进行比赛。在被迫进入虹口隔离区的困难时期，犹太难民们还

办起了流动图书馆。欧洲著名的密尔经学院(Mir Yeshiva)的400名师生奇迹般地逃脱了大屠杀辗转来到上海，整个战争时期在上海坚持学习。上海犹太人在办报刊方面特别成功。从1[illegible]年到1949年，超过50种犹太报刊以英、德、法、中、日、波兰、希伯来、意第绪等文字在上海出现。从1939年到1946年，犹太难民办的德、波兰、意第绪文报刊就超过30种。在上海的犹太报刊中，《以色列信使报》、《我们的生活》、《斗争》、《上海犹太早报》、《犹太人召唤》、《意第绪年鉴》、《上海周报》等不仅在中国犹太人中，而且在世界各地犹太社团中均有较大影响。许多犹太艺术家和作家在上海辛勤耕耘，达到了其创作生涯的高峰。

虽然具有上述独特之处，上海犹太社团毕竟是犹太民族不可分割的一部分，整个犹太民族的兴衰存亡必然对它产生影响。

例如，锡安主义思想很早就传入了上海并得到了迅速发展。1897年第一届世界锡安主义者代表大会在瑞士巴塞尔召开，仅三年以后，上海就建立了以E. S. 嘉道理为主席的巴勒斯坦建国基金会。又过了三年，上海成立了第一个锡安主义组织——上海锡安主义协会(Shanghai Zionist Association)。该组织是亚洲最早成立的三个锡安主义组织之一，曾派代表参加了1903年召开的第六届世界锡安主义者代表大会。[1] 此后，上海锡安主义分子与世界锡安主义运动之间的相互支持和配合一直持续到本世纪中叶。虽然世界锡安主义运动内部的政见发生在万里之外的欧洲和巴勒斯坦，它仍对上海锡安主义运动产生了影响。锡安主义的新派别和新思想在20年代后传入上海，随即在上海出现了锡安主义修正派、宗教锡安主义组织、锡安主义工党、左翼锡安主义工党等。虽然上海锡安主义运动的发展是西方锡安主义运动发展的反映，但

---

[1] 《犹太百科全书》(Encyclopaedia Judaica)，耶路撒冷197[illegible]年版，第1[illegible]卷，第27页。

同样具有独特性：上海锡安主义者内部不同派别能求大同，存小异，派别之间的争论颇有节制，从未发生过大规模的内讧和破裂。

另一个例子是纳粹大屠杀对上海犹太人的影响。事实上，纳粹及其帮凶不仅在欧洲杀害了600万犹太人，也对欧洲以外的犹太人，包括上海犹太人，形成了巨大威胁。1942年7月，纳粹盖世太保驻日本首席代表约瑟夫·梅辛格上校奉命来到上海，向日本当局提交了所谓的"上海最后解决方案"，要求日本当局按照德国的做法，在上海建立纳粹式死亡营，将包括塞法迪犹太人、俄国犹太人和欧洲犹太难民在内的所有上海犹太人一网打尽后投入死亡营处死。虽然该方案因德日之间有分歧而没有实施，但日本当局宣布在虹口建立了"无国籍难民限定居住区"，命令所有1937年后从欧洲来到上海的犹太难民在一个月内迁入该区，使他们陷入变相被囚状态。纳粹德国的压力及日本当局对犹政策之反复无常使上海犹太人在近4年里处于困难的、前途未卜的、有时是危险的境地。不过，最终所有上海犹太人，不仅是犹太难民，而且塞法迪犹太人和俄国犹太人均逃脱了大屠杀，熬过了战争而幸存下来，这主要靠的是他们自己的团结互助、中国人民的大力援助和美国等国犹太人的鼎力相助。

近代以来上海犹太社团对上海乃至中国都产生多方面影响，同时他们在一些方面也受到客居国和客居地的影响，这大致可归纳为经济辐射、政治参与和文化交流三个方面。

所谓经济辐射，主要是指塞法迪犹商集团发挥的经济影响，因为俄国犹太人中只有少数巨富，而欧洲犹太难民大多身无分文，只能做些小本生意，均不可能在经济上发挥重要影响。这一经济辐

1 马文·托卡耶和玛丽·斯瓦兹(Marvin Tokayer & Mary Swartz)：《河豚计划：二战期间日本人和犹太人之间的一段秘闻》(The Fugu Plan, the Untold Story of the Japanese and the Jews during W W II，纽约、伦敦1979年版，第223—224页。

射作用可分为四个层次。第一个层次是华南地区。在上海兴起之前，塞法迪犹商集团一方面在香港建立基地，一方面就近在华南地区开展业务。第二个层次是上海及江浙两省。19世纪50年代后上海兴起，塞法迪犹商集团便将上海及与之密不可分的江浙两省作为其拓展对华贸易的重点。第三个层次是华东和长江流域，当上海成为塞法迪犹商集团在华经贸活动的中心之后，华东和长江流域因所处地理位置便成了该集团业务发展最为迅速的地区。第四个层次是华北、东北及西北等中国其他地区。如沙逊集团，到19世纪晚期，其经营的鸦片、棉纱、棉布、火油、军火等已进入华北、东北乃至西北，其分支机构和投资已遍及中国各地，沙逊洋行的中国买办更将触角扩展至边远地区。据记载，天津沙逊洋行买办候梅平便是一个典型的例子，他不但在京津地区做生意，还在遥远的西北设有据点，从事收购羊毛出口等业务。

这种经济辐射作用不但表现在贸易和投资方面，还表现在金融领域。塞法迪犹商集团相继创办或与其他英资集团合资办了一批银行、信托公司、投资信托公司、银公司，在中国的金融市场上占据重要地位。1935年，当中国因出现银元币制危机准备向英美借款进行币制改革时，维多克·沙逊提出在上海租界流通“镑券”的计划，企图把中国币制纳入英镑集团范围，虽因遭强烈反对而未能实施，但塞法迪犹商集团对旧中国金融业的巨大影响可见一斑。[2]

经济与政治密不可分，经济利益必须由政治权力来保障，这就是上海犹太社团积极参与中国政治的原因。如塞法迪犹商集团一直十分关注中国政治形势的演变和发展，在必要时往往会适当介入，其目标就是与中国的当政者及地方当局维持良好关系，以

---

① 张仲礼、陈曾年：《沙逊集团在旧中国》，人民出版社1985年版，第128页。
② 同上书，第121页。

维护其在华权益。1927年蒋介石在南京成立国民政府后不久，维克多·沙逊就购买了大量南京政府发行的债券和公债，以示对蒋的支持，此后他每次来华都要专程拜会宋子文。[1]哈同参与中国政治的程度更深。辛亥革命前，他既与清王室结为干亲，又与孙中山、章太炎、蔡元培等建立了密切联系，还出钱资助革命党人。辛亥革命后中国一度出现南北两政权对峙局面，他在上海的居所哈同花园居然成了南北双方密谈的会场。从1917年至1924年，他共获北洋政府所颁发的奖章和勋章15枚。其他如嘉道理、艾兹拉等家族也与中国政界人物联系密切。前面提到的犹太人为自身利益在中国土地上展开的政治活动，也可视为其政治参与的一个组成部分。俄国犹太人和欧洲犹太难民虽没有塞法迪犹太人那样的经济实力，但在积极参加政治活动方面毫不逊色。如在救助欧洲犹太难民活动中，就出现了塞法迪犹太人出钱、俄国犹太人出力的情况，大量组织工作都是由俄国犹太人做的。特别是在珍珠港事件后，塞法迪犹太人都失去了自由，俄国犹太人便成为上海犹太政治活动的主力。又如二战后上海犹太人开展反对英国的巴勒斯坦政策，支持以色列建国的活动，俄国犹太人和欧洲犹太难民更是主要推动力量，因为塞法迪犹太人都是英国公民，所以对此不太积极或无法参与。1947年下半年，当联合国内关于巴勒斯坦争端的辩论达到白热化程度之时，上海犹太社团也全力以赴对当时的国民党政府进行游说，希望中国作为安理会常任理事国至少不对分治方案投反对票。11月29日，中国对分治方案投了弃权票，上海犹太社团领导人称"这是我们同中国政府高层官员谈判和施加影响的结果"。[2]以俄国犹太人和欧洲犹太难民为主力的上

[1] 《上海经济史话》第一辑，上海人民出版社1962年版，第82页。

[2] 朱迪丝·本一伊利埃扎（Judith Ben Eliezer），《上海失去，耶路撒冷重获》（Shanghai Lost，Jerusalem Regained），以色列1985年版，第352页。

海锡安主义修正派组织贝塔和伊尔贡还曾在中国购买了大量武器，准备用船运往以色列，后因本－古里安下令击沉修正派运武器的"阿尔塔列那"号货轮，这个计划才在最后一分钟被取消。[1] 1947年4月22日，上海锡安主义组织举行的一次抗议英国当局在巴勒斯坦处死4名犹太武装分子的集会有8000多人参加，是上海犹太社区百年历史上规模最大，参加人数最多的一次政治性活动。[2]

谈到文化交流，情况就比较复杂了。一般而言，英籍塞法迪犹太人均以融入英国文化为荣，因而与中国文化比较疏远，而无国籍的俄国犹太人却并不想再回俄国，希望长久定居中国，因而更愿意融入中国文化。一个比较突出的例子就是许多俄国犹太人都努力学习中文，不少人能讲国语及居住地的方言，而塞法迪犹太人中却很少有人去认真学习中文，会讲国语或地方语言如上海话、广东话的更是极为罕见。俄国犹太人也比塞法迪犹太人更接近中国文化，更易受中国文化之影响。如著名犹太作曲家阿龙·阿夫夏洛莫夫出生于西伯利亚，后移居中国，在中国生活的30年里绝大部分时间在上海。他毕生致力于将犹太音乐与中国音乐融合在一起，创作的许多曲子均带有浓厚的中国民乐风格，在世界音乐史上占有独特的地位。不过，在塞法迪犹太社团中情况也不尽相同，如哈同就是一个喜爱并弘扬中国传统文化的人。他娶中国女子为妻，晚年笃信佛教，醉心于佛学研究，还出资创办各类将西学和佛学相结合的学校，并积极支持王国维、罗振玉、邹景叔、章一山、费恕皆、徐悲鸿等学者艺术家的研究和创作。就连他去世后的丧礼也有两个，一个是按犹太教的方式，另一个则完全以佛教的方式进行，真是犹太文化与中国传统的奇妙结合。[3] 欧

① 本－伊利埃扎前引书：《上海失去，耶路撒冷重获》，第366－368页。

② 《大陆报》(China Press) 1947年4月23日。

③ 参见姬觉弥等：《哈同先生荣哀录》，上海1931年版。

洲犹太难民是在一个特殊的历史条件下来到上海的，但也以他们的方式影响了上海，并受到中国文化的影响。为了求生存，他们在虹口舟山路一带开起杂货店、咖啡馆、面包铺、理发店、裁缝铺、药店、服装店、五金铺等等，很快便将那一带的街道变得像是柏林或维也纳的小街。有些精明的犹太商人还开始生产欧式商品以适应犹太难民们的需求，如面包、黄油、香肠、蜡烛、巧克力糖、西式饮料等。这些商品起先主要只是卖给欧洲犹太难民的，但后来也越来越受到中国顾客的欢迎。虹口一带的中国人因经常与犹太难民打交道，不少人都学会了说德语，有的人甚至会说标准的德语。犹太难民们也都会说几句中国话，有的人还会说上海话，但他们都承认自己的中国话或上海话远远比不上他们中国邻居的德国话好。[1] 值得一提的是，一些犹太文化人成了中国大学的教授，以传授知识的方式影响了中国的年轻一代。如来自德国的著名音乐家阿尔弗雷德·魏登伯格教授就成了上海音乐学院（前身为上海国立音专）的教授，他的弟子们后来都成了中国音乐界的佼佼者。来自维也纳的范妮·哈尔佩尔教授将弗洛伊德的理论传授给中国学生，她的许多学生后来成为中国医学界的名流。来自奥地利的犹太难民画家弗里德里克·歇夫画了一张著名的漫画"我爱中国人"(I Like the Chinese)。正如这张画所显示的，大多数犹太难民都热爱中国人民、热爱中国文化。在中国度过的岁月使他们爱上了中国菜，迷上了太极拳，喜欢上了中国的京剧，还起了中国名字。时至今日，还有数千名当年在上海居住过的犹太人生活在世界各地，他们虽然职业、性格、爱好各异，然有一点是相同的：都将上海视为"故乡城"(Homecity)，称自己为"上海人"(Shanghailander)。

---

[1] 参见潘光等编：《犹太人忆上海》，上海犹太研究中心、上海市政协文史资料委员会1995年版。

第二次世界大战结束后，将上海视为临时避难所的犹太难民们首先离开上海返回恢复了和平的欧洲或移居北美、澳洲、南非等地。中国内战爆发后，塞法迪犹商担心难以在华继续发展也逐步撤离上海。但到1949年5月上海解放，仍有近万名犹太人在沪居留。6月1日，上海各犹太组织合并建立上海犹太联合委员会，负责处理离沪犹太人善后事宜并维护留沪犹侨之权益。该组织在上海市政府领导下开展活动，为使留沪犹太人安居乐业作了大量工作，直至1966年"文革"爆发后才停止活动。在十年浩劫那样的特殊情况下，剩余的上海犹侨与其他外侨一样因众所周知的原因不得不离去。至此，存在了一个世纪的上海犹太社团终于消失在历史的长河之中。它的消失并非像开封犹太社团那样是被同化的，而是战后全球实现和平后又随即展开冷战这样一种国际大气候及中国国内特殊的政治发展的结果。尽管昔日的上海犹太社团已不再存在，但它在上海这座城市发展的历史上留下的影响和痕迹是永远存在的，特别是许许多多普通的中国人和犹太人在黄浦江畔共同谱写的中犹友谊史上的光辉篇章，使上海成了促进中犹人民传统友谊的桥梁。这在后面还要专门论述。

二、中国人眼中的反犹主义和锡安主义

前面已多次提到，从古至今，在中国的土地上从没出现过自发的反犹主义。这是人们一致公认的事实。实际上，在20世纪初之前，中国人不但没有在自己的国土上看到什么反犹主义，而且对世界上其他地方的反犹主义也一无所知。在当时一些中国学者所写的关于开封犹太人的著述中，就没有提到"反犹主义"这一概念。虽然那时已有不少塞法迪犹太人来到香港、上海定居经商，但这些以英国绅士自居的塞法迪富豪是绝不对中国人讲犹太人受歧视迫害的情况的。直到20世纪初俄国犹太人为逃避迫害和屠杀

来到中国，中国人才开始听说外部世界存在反犹主义。此后一些中国学者如俞颂华、育才、葛绥成等先后写了一些文章介绍犹太人的历史、锡安主义运动、巴勒斯坦阿犹冲突、俄国犹太人的移民运动等等，开始谈及反犹主义，但对其根源、实质及后果等均无深入的分析。因此，一般中国的知识阶层对反犹主义仍知之甚少，略知一二者也只是表示不可理解而已。

1933年希特勒上台后发动大规模反犹运动，这才使正面临日本侵略的中国人大为震惊，对反犹主义的认识一下子大大加深，而且从不理解或不关心转向坚决反对。1933年5月13日，还在希特勒刚展开反犹运动之时，孙中山夫人宋庆龄即率代表团向德国驻沪领事R.C.W.伯赫瑞德递交了抗议书，强烈抗议纳粹的暴行。她的代表团里有蔡元培、杨杏佛、鲁迅、林语堂等几乎所有中国民权同盟的主要领导人。[①]30年代中期以后，对欧洲反犹暴行的谴责和抗议在中国日趋高涨。1939年，白石撰写的通俗读物《犹太人与巴勒斯坦》由文化生活出版社出版，书中严词斥责纳粹的反犹暴行。[②]倪秀章翻译的布拉恩所著《犹太民族史》由商务印书馆出版，译序中赞扬犹太民族在亡国后仍保持"始终不渝的思想、精神和信仰"，并对希特勒的反犹暴行表示愤慨。所有这些对德国法西斯的抗议，无疑也是对正在抗击日本法西斯的中国人民的一种鼓舞。[③]需要指出，在本世纪头30年里，上海、哈尔滨、天津等城市接纳了大批遭受反犹主义迫害的俄国犹太人和欧洲犹太难民，这也是中国人民以实际行动反对反犹主义，援助犹太人民的表现。

---

① 潘光主编：《犹太人在上海》(Jews in Shanghai)，上海画报出版社1995年版，第24页。

② 白石：《犹太人与巴勒斯坦》，文化生活出版社1939年版。

③ P. 布拉恩：《犹太民族史》，倪秀章译，商务印书馆1939年版。

战后50多年来，即使在中国与以色列没有外交关系的年代里，中国人民与犹太人民的友好情谊也从没有中断，这在后面还要详叙。反映纳粹大屠杀的小说和电影在中国观众中引起强烈反应，使广大中国人民对纳粹屠杀犹太人的骇人暴行深恶痛绝，对犹太民族的悲惨遭遇更感同情，对近年来某些地方新纳粹和反犹主义再次抬头表示强烈谴责。

需要指出，中国人民反对、批判帝国主义列强在华的侵略和掠夺，这自然要涉及到英籍塞法迪犹商集团，如曾经贩鸦片、卖军火的沙逊集团等，但这决非是反对犹太民族，与反犹主义完全是两码事。同样，50年代中期以后中以两国在中东问题和巴勒斯坦争端上持完全相悖的看法，中国曾严词批评以色列政府的侵略扩张政策，这只是政治和外交上的分歧，也非反犹主义。这在后面还要论及。

为什么在中国土地上不但从无自发的反犹主义，而且还存在着抵制反犹主义的强烈情绪?这大概可以从以下几方面找到原因。

1. 反犹主义源于基督教传统中根深蒂固的宗教偏见，这点在欧洲基督教地区表现得特别突出。而中国就整体而言基本上是属于受儒家文化和佛教、道教影响的地区，因而在中国没有反犹主义的宗教根源，不存在欧洲那种带有浓厚宗教色彩的反犹偏见。

2. 中国历代王朝都在异族人不干预其政治的前提下倡导“中外一体”，实行“取异教异族之长”，即对异教异族之长处采取兼融并蓄的政策。因而在中国历史上，虽然不乏民族纷争和冲突，但各民族之间的融合一直是民族关系发展的主流。汉族吸收了少数民族的许多特征，而少数民族也吸收了汉族的许多特征。犹太人自进入中国后一直表现出杰出的经商本领和文化才能，成为历代统治者眼中的“模范臣民”。因而在中国从没出现欧洲那种由统治者发动的自上而下的反犹主义运动。

3. 中华民族和犹太民族都对世界文明作出了重大贡献，而且

中犹两大古老文化有着许多相同之处，这在前面已多次提及，这里再看看古代中国犹太人自己的观点。开封犹太人在1489年树立的石碑上写道："我们的宗教与儒家学说只有很小的区别。两者都在言行上尊重天道，敬重祖先，忠于君王，孝敬父母，善待妻室。两者都重天伦，敬官长，广交友。"（原文为："其儒教与本教，虽大同小异，然其立心制行，亦不过敬天道，尊祖宗，重君臣，孝父母，和妻子，序尊卑，交朋友，而不外于五伦矣。"）[1] 这些共同之处也正是反犹主义难以在中国人中产生影响的一个重要原因。

4. 近代以来，中国人民与犹太人民一样深受法西斯蹂躏之苦。在第二次世界大战中，有3500万中国人在日本法西斯的屠刀下死伤。这种相同的遭遇和经历，使中国人民深深同情犹太人民的悲惨处境，坚决反对一切形式的反犹主义。

众所周知，锡安主义是反犹主义合乎逻辑的结果。因此，由于中国人对反犹主义完全不能理解，他们起初对锡安主义也不能理解。实际上，在本世纪初，许多中国人对锡安主义基本上一无所知。直至世界锡安主义组织诞生后20年、在"贝尔福宣言"发表后，中国才对锡安主义作出了第一个重要反应。当时上海锡安主义协会致信中国政府，要求其支持锡安主义运动。中国政府的外交部次长陈箓于1918年12月14日复信上海锡安主义协会主席E.S.嘉道理，表示中国政府在犹太人于巴勒斯坦重建民族家园问题上与英国政府持相同立场。该信原文为："本国政府对于贵会之此种愿望（指恢复犹太国家之愿望——笔者注）与英国政府取一致之态度。"[2] 比中国官方的支持具有更重要意义的是：锡安主义运动与中国的民族民主运动逐渐发现它们有许多共同点——强烈的民族主义、民主自由主义和空想社会主义，后来还有反法

① 陈垣和叶瀚：《开封一赐乐业教考》，上海商务印书馆1923年版，第2页。

② 锡安主义中央档案馆文献（Central Zionist Archives）Z4／2039号，耶路撒冷。

西斯思想。于是，在华锡安主义运动积极分子与中国的民主爱国人士逐渐建立起了良好的关系。中华民国的创建者孙中山先生在1920年4月24日写给《以色列信使报》总编N.E.B.埃兹拉的信中说："我对这场运动——当代最伟大的运动之一满怀同情之心。所有爱好民主的人士，对于复兴你们伟大而历史悠久的民族，必然会给予帮助和支持。"[①] 27年后的1947年，南京政府立法院长孙科复信上海锡安主义修正派领导人J.汉瑟，重申了其父孙中山先生对锡安主义运动的支持。[②] 在20年代，中国已出现了介绍锡安主义的文章和小册子，基本上都对它持同情态度。30年代希特勒掀起反犹狂潮后，中国舆论对犹太民族和锡安主义运动的同情更趋强烈，许多文章直接表示支持重建犹太国家。中国政府内的一些要员还曾试图在中国领土上划一块土地建立一个"犹太民族家园"，以接纳逃脱纳粹魔掌的犹太难民，后因为种种复杂原因而未能成功。[③] 直到1948年5月以色列国宣告成立，中国舆论也都表示热烈欢迎。关于这方面的情况以及新中国建立后中以关系走过的曲折历程，在下一节中还要专门述及。

上面说了许多中国人民支持犹太民族复兴的事例，这里也应该提一下在华犹太人对中国的抗日战争及中国的革命和建设事业的无私支持。加拿大犹太人莫里斯·科亨曾担任孙中山先生的副官，孙中山去世后他继续在中国工作，后成为中国军队的将军，以"双枪科亨"著称；1949年后，他也是中华人民共和国的亲密朋友。汉斯·希伯，一位从德国来到中国的犹太记者，是第一个为支持中国人民的抗日斗争而牺牲的犹太人。他于1939年离开上海参加

---

① 《孙中山文集》，第5卷，中华书局1985年版，第256—257页。

② 本-伊利埃扎前引书：《上海失去，耶路撒冷重获》，第348—349页。

③ 中国第二历史档案馆：《重庆国民政府安置逃亡犹太人计划筹议始末》，载《民国档案》1993年第3期，第17—21页。

新四军。1941年11月30日，就在珍珠港事变前几天，他在山东沂南与日本军队作战时牺牲，手中还紧握着一杆枪。中国人民在当年的战场上为他建造了一座纪念碑，上书："为国际主义奔走欧亚，为抗击日寇血染沂蒙。"我们还要怀着深深的敬意提到雅各布·罗森菲尔德博士（汉名罗生特）。他是1939年从奥地利逃来上海的犹太难民，1941年参加中国人民的抗日斗争，1945年后又参加中国人民的解放战争，曾任新四军卫生部顾问，解放军一纵队卫生部长等职，成了在共产党领导的军队里获最高军医职位的外国人。弗兰克·塞莱格是一位生活在上海虹口的普通犹太难民，他虽然没有参加中国军队，但也想方设法支援中国人民抗击日寇。由于他是一位工程师，因此日本当局就要他帮助指导生产手榴弹和其他武器。他便与中国工人密切配合，设法使所生产的手榴弹不能爆炸，以这种间接的方式打击日本侵略者，帮助中国人民。[1]像这样的事例是不胜枚举的。还有一些参加中国革命的犹太人在解放后加入了中国籍，继续参加中国的社会主义建设，如全国政协常委爱泼斯坦、全国政协委员傅莱、女作家魏露丝、著名翻译家沙博理、山东大学教授金诗伯等。中国人民永远不会忘记这些犹太友人为援助我们抗击日本侵略，创建新中国所作出的巨大贡献。

四、中犹两大古老文明的传统友谊再谱新篇

1948年5月14日，以色列国宣告成立。当时，包括中国共产党办的报纸在内的中国舆论界普遍表示欢迎。5月27日，华北解放区的《冀中导报》指出："定名为'以色列'的新犹太国家，于

① 潘光等前引书：《犹太人忆上海》，第150页。

14日宣告成立。两千年来没有祖国而到处流浪受着侮辱与屠杀的犹太人民，他们要求建立犹太国家的愿望，开始实现了。"[1]

1949年10月1日中华人民共和国的成立，也受到以色列政府和人民的欢迎。1950年1月9日，以色列政府正式承认中华人民共和国，成为中东第一个承认新中国的国家。《人民日报》1950年1月17日在头版报道这一消息，使用的标题是"以色列、阿富汗、芬兰决与我国建外交关系，周外长分别复电表示欢迎"。[2] 此后几个月，中以两国朝着建立正常外交关系的方向迈进。与世界上大多数国家不一样，以色列与旧的国民党政权没有官方关系，因此中以之间并无影响建立邦交的直接障碍。1950年6月，中以双方代表在莫斯科首次会晤，开始讨论建交的具体事宜。

但就在这时，朝鲜战争爆发了，中国与美国极有可能在朝鲜发生正面冲突。在这样的形势下，来自美国的压力使以色列政府对中以建交的态度发生了微妙的变化。6月底，以色列外交部通知以驻苏代表："政府原则上决定与中华人民共和国建立外交关系，但在远东局势明朗之前，政府在这方面不会作出任何决定。这点只有你知道，在得到进一步指示前，你只能静观事态发展。"[3] 10月，中国出兵援朝抗美。1951年2月，联合国大会通过决议指责中国"侵略"。此后，以色列政府便停止了建立中以外交关系的接触和谈判。这样，冷战在全球愈演愈烈使中以两国失去了建立正常关系的第一个机会。

朝鲜战争结束后，中国与西方的关系趋向缓和，中以双方也再次开始就建立外交关系进行接触。1953—1954年，双方在莫斯

① 《冀中导报》1948年5月27日。

② 《人民日报》1950年1月17日。

③ M. 柯蒂斯和S. A. 吉特尔森（Michael Curtis & Susan Aurelia Gitelson）编：《以色列在第三世界》（Israel in the Third World），新泽西1976年版，第225页。

科、仰光、赫尔辛基、伦敦频频会晤，仰光成了中以接触的主要地点。1954年9月23日，周恩来总理在第一届全国人民代表大会第一次会议上作报告时指出："中国与阿富汗和以色列建立正常关系的接触正在进行之中。"[1] 然而一些以色列政界要人，如驻联合国大使阿巴·埃班等人，对加速中以建交进程并不热心，担心这会影响以美关系。在美国国务卿杜勒斯的压力下，以色列9月21日在联大投票赞成美国支持的不把中国代表权问题列入联大会议议程的决议案，这一举动显然给中以建交谈判泼了冷水。同时，在万隆会议筹备和召开过程中，中国与阿拉伯国家的关系迅速发展。1955年4月19日，周恩来总理在万隆会议上发言时指出："在巴勒斯坦的阿拉伯难民问题还没有解决。"[2] 4月24日，万隆会议通过的最后公报表示"支持巴勒斯坦阿拉伯人的权利"，使以色列在亚非世界陷入了孤立境地。在这种情况下，为摆脱外交困境并阻止中国与阿拉伯国家进一步靠拢，以色列政府才于4月底匆忙照会中国方面，希望尽快建立外交关系。但此时中国政府从国际大局出发，决定对中东政策作出调整。周恩来总理就中以关系指示道："同以色列缓建交，但可保持贸易关系。"[3] 5月21日，中国外交部电示驻缅使馆："我虽原则准备同以色列建交，但目前我国同阿拉伯国家开展关系，时机上应稍缓。"[4] 1956年5月至9月，中国先后与埃及、叙利亚、也门建立了外交关系。10月，以色列与英法合伙入侵埃及，中国政府对此严厉谴责。此后，中以间就建交问题进行的接触均告中断，中以关系进入了长达20年的"冻结"时期。

---

① 新华社北京1954年9月23日电。

② 《新华月报》1955年4月号。

③ 李樵：《中国同以色列建交秘闻》，载符浩、李同成主编之《外交风云——外交官海外秘闻》，中国华侨出版社1995年版，第256页。

④ 同上。

在这20年里，一方面，西方（包括美国）与中国的关系逐渐解冻、恢复、发展，而以色列也开始奉行较为独立的不完全追随美国的政策；另一方面，阿拉伯国家与以色列之间的关系不但没有改善，反而因几次战争日趋恶化，而同时中国与阿拉伯世界的关系却日益发展。这样的态势使以色列在发展以中关系方面所受的制约越来越少，而中国在发展中以关系上所受的制约却越来越强。于是便出现了以色列方面不断作出主动表示，而中国方面很难采取对应行动的局面。两个主权国家在双边关系中并无直接的争端，而在如此之长的时间里受制于其他方面的因素而没能建立外交关系，这在国际关系史上也是不多见的。

如前所述，这一时期虽然中以国家关系处于“冻结”状态，但中国人民与世界各国犹太人之间的友谊并没有中断。双方在反对侵略战争、维护世界和平等方面仍然互相支持，双方之间的经济交往和文化交流从未停止。在中国与美国等西方国家改善关系的进程中，一些犹裔政治家如美国国务卿亨利·基辛格等发挥了重要作用，他们也曾试图在中以两国之间牵线搭桥。与苏联和东欧一些社会主义国家不同，在中华人民共和国的土地上从未出现过反犹主义。就这一点而言，在从古至今的中国历史上是一脉相通的，并没有因改朝换代而发生任何变化。

这里需要提一下香港犹太社团。1949年后，几乎所有的塞法迪犹商和部分俄国犹商都将资产转移到了香港，于是香港犹太社团的人数大增，在50年代已达数千人。当时，新中国仍处于西方世界的经济封锁之中，但英国则由于自身利益而早在1950年初就承认了中华人民共和国，并积极开展对华贸易。这就使香港成了中国与西方国家进行贸易的主要通道，香港与祖国内地的贸易迅速发展，从1949年到1951年就猛增了两倍半。[1] 在这一双向贸易

1　威廉·比瑟：《香港经济与未来》，中国财政经济出版社1982年版，第155页。

中，与中国内地有着传统联系的犹太社团发挥了重要作用。不过，香港犹太社团和新中国的经贸关系与它和旧中国那种经贸关系已完全不同。首先，它不再享有当年列强在中国享有的种种特权，因而与新中国的经贸关系是一种平等互利的合作关系。其次，塞法迪财团在犹商对华贸易中一统天下的局面已不复存在，来自欧美的阿兹肯纳齐犹商则发挥越来越重要的作用。可以这么讲，这一阶段是香港犹太社团在平等的基础上重塑与中国关系的时期。

1976 年"文革"结束后，走上改革开放之路的中国与越来越多的国家建立了外交关系，与包括西方国家在内的世界上大多数国家的关系得到了改善和发展。在这样的形势下，中以关系也开始逐渐解冻。1977 年 10 月埃及总统萨达特访问以色列，与以色列领导人探讨和平解决埃以冲突的途径，中国报刊热烈支持萨达特迈出的这一步，并且突出宣传中东问题政治解决的前景。1980 年 7 月，中国外交部副部长何英提出了中国对待巴勒斯坦问题的三条原则。其中第三条是"中东各国应该普遍享有独立和生存的权利"，这里的"中东各国"当然也包括以色列。1982 年，中国领导人在访问埃及时再次表示支持埃以和解，并重申中东各国都有生存的权利。1988 年 9 月，中国外长钱其琛提出了中国关于解决中东问题的五点主张：中东问题应通过政治途径解决；支持召开在联合国主持下、有五个常任理事国和有关各方参加的中东国际和平会议；支持中东有关各方进行合适的、各种形式的对话；以色列必须撤出所占领的阿拉伯领土，相应地，以色列的安全也应得到保证；巴勒斯坦国和以色列国互相承认，阿拉伯民族和犹太民族和平共处。中国就中东问题提出的这一系列富有建设性的主张，为中以改善关系创造了有利条件。

与此同时，以色列方面也采取进一步措施来促进对华关系的发展。1985 年，以色列内阁专门召开会议研究对华政策，决定由不管部长魏兹曼负责这一工作，并拨款重开关闭 10 年之久的驻香

港总领事馆。以政府的目标是：利用各种途径与中国方面接触，千方百计打破以中关系僵局，争取尽快与中国建立外交关系。这一方针得到了利库德集团和工党的一致认可，也受到以色列各阶层人民的支持。

需要指出，世界各地的犹太人都对中国走上改革开放之路欢欣鼓舞，特别是那些在中国生活过的犹太人更是兴奋不已。他们纷纷携子女返回“故乡”寻根、访友、经商、投资，为中国拓展对外经济文化联系牵线搭桥。香港犹太社团也立即积极参与中国的改革开放热潮。1978年，劳伦斯·嘉道理勋爵访问了阔别30年的中国大陆。回来后他写道：“我可以欣慰地说，中国政府与我们的关系很好。他们知道我们对自己从小生长的国家是心怀感激之情的，我们所经历的政治事件和麻烦并没有给我们留下什么怨恨，而只是使我们认识到：为使世界更美好，必须尽一切可能去做。”他还兴奋地写道：“随着中国开始实施四个现代化纲领，香港已变得比以往任何时候更为繁忙。”他1985年再访中国，并会见了邓小平。大亚湾核电站的建成，是与他的支持分不开的。这股在犹太世界掀起的新的“中国热”，大大推动了中国与世界各国的友好合作关系，也在促进中以建立关系方面发挥了重要作用。如当时香港便成了中以两国进行间接贸易的主要中转站，一年的贸易额往往达上千万美元，而在中以间接贸易中发挥重要作用的便是当年逃离德国到上海避难、后成为巨富的犹太实业家肖尔·爱森伯格。

到80年代中期以后，中以之间在经济、贸易、文化、旅游、政党社团等方面的民间交往迅速发展，双方重建官方联系的条件已经具备。

嘉道理勋爵（Lord Lawrence Kadoorie），《嘉道理回忆录》（The Kadoorie Memoirs），潘光等前引书：《犹太人忆上海》，第1[illegible]页。

从1986年3月到1987年二月，中以双方官员在巴黎进行了若干次接触，商讨进一步展开官方交往的可能性，并为较高级别的官方会晤作准备。1987年3月，中国常驻联合国代表李鹿野在纽约会见了以色列外交部长办公室主任A. 塔米尔。9月，两人再次在纽约会见，就官方接触进一步升级进行具体磋商。9月30日，中国国务委员兼外交部长吴学谦在纽约会见了以色列副总理兼外交部长西蒙·佩雷斯。中以两国如此高级别的官员进行正式会晤，这在两国关系史上还是第一次。1989年1月，中国外长钱其琛同以色列外长阿伦斯在巴黎会晤，商定由两国常驻联合国代表保持经常性接触。此后不久，根据双方协议，中国国际旅行社驻特拉维夫办事处和以色列科学及人文学院驻北京联络处先后建立，标志着中以关系不但已恢复，而且在某些方面超过了1949—1950年和1951—1956年这两阶段双边关系的水平。1991年，上述两机构均已享有外交权利，使中以之间建立了事实上的领事关系。

在这同时，国际关系及中东形势的一系列急剧变化也为中以关系进一步升格提供了契机。首先，海湾战争和苏联解体极大地削弱了中东的主战强硬派，而加强了该地区主张和平解决争端的力量。在这有利形势下，中东内外的各种支持和平的力量协同发挥作用，终于促成了马德里中东和会的召开。这样，中国作为一个安理会常任理事国，便面临着如何参与中东和平进程的问题，而要真正参与进去，与冲突的一方以色列没有外交关系显然是不行的。其次，中东欧和前苏联地区各国，乃至蒙古等国纷纷与以色列建交，使中国这样一个大国与以色列无外交关系的状况越来越显得不正常，也使阿拉伯国家认识到越来越多国家与以色列建交的趋势不可避免，对这一发展的心理承受力有所增强。正是在这样一种“水到渠成”的形势下，中国外交部副部长杨福昌1991年12月的特拉维夫之行和以色列副总理兼外交部长戴维·利维1992年1月的北京之行最终完成了中以两国关系正常化的外交

程序。1992年1月24日，中以两国外长正式签署建交公报，宣布建立大使级外交关系，从而揭开了中以两国、中犹两个民族关系史上崭新的一页。

建交6年来，中以关系在各个领域对健康发展，这主要表现在以下几个方面。第一，互访频繁，两国领导人经常就双边关系和国际问题进行有益的磋商，1992年9月，中国国务委员兼外长钱其琛访问以色列。同年12月，以色列总统海姆·赫尔佐克访问中国。他对杨尚昆主席说："中国人民在犹太民族历史上最黑暗的时期帮助了我们，以色列人民对此不会忘记。"1993年5月和10月，以色列副总理兼外长佩雷斯和总理拉宾先后访问中国。9月份刚与阿拉法特主席签署了巴以和平协议的拉宾总理在中国受到了特别热烈的欢迎。1994年10月，中国副总理邹家华访问了以色列。1995年10月，中国国家主席江泽民和以色列总理拉宾在纽约会晤，就进一步发展中以双边关系交换了意见。1997年，中国领导人李岚清、钱其琛、温家宝先后访以。1998年5月，以色列总理内塔尼亚胡访问了中国。据不完全统计，6年来两国间的部长级互访已达30多次，副部长级以下的互访更是多得难以一一列举。第二，两国之间的贸易额直线上升，双边经济、科技合作迅速发展。1992年10月，中以政府间贸易协定签署，双方互相给予对方最惠国待遇。此后，双方又签订了保护投资、避免双重征税、海关合作、财政合作、海运合作等方面的协议。中以联合经贸委员会每年召开一次会议以促进双边经贸合作。5年来，双边贸易额直线上升，比建交前翻了几番。据中国海关总署统计，1995年中以贸易总额为3.0606亿美元，比1994年增加了22%，其中中方出口额为1.85567亿美元，进口额为1.2039亿美元。[1] 同时，中以

[1] 中华人民共和国外交部政策研究室编《中国外交 1996》，世界知识出版社1996年版，第137页

两国在经济、科技方面的双边合作也迅速发展，取得了丰硕成果，这在农业、电信、医药、矿业、建筑、能源、钻石加工、航空等行业表现得尤为突出。由以色列援建的北京永乐店中以合作示范农场已成为中以友谊的象征。1995年，中以科学研究基金成立，基金总额为500万美元，由双方提供，旨在进一步促进合作科研项目。这在前面已提及。第三，两国之间的文化交流和人员往来发展迅速。5年来双方签署了多项文化、体育、教育等方面的合作协议和意向备忘录，两国的文化、艺术、体育团队进行了成功的互访，大大促进了两国人民之间的互相理解。1994年11月，具有世界一流水平的以色列爱乐乐团访问北京、上海，受到中国人民的热烈欢迎。中国的京剧、杂技等团队也在以色列受到欢迎。1992年9月，以色列航空公司在北京和特拉维夫间开始进行包机飞行，到1995年中以民航协定签署后改为定期国际航班，大大便利了双方之间的人员往来。这两年来，以色列国内掀起了"去中国旅游"的热潮，到以色列访问的中国人也越来越多。许多以色列城市与中国城市结成了友好城市，如北京与特拉维夫、上海与海法等。双边的教育交流也富有成果，许多教授专家不但进行互访，还开始了合作研究或联合举办学术会议。两国的大学和研究机构纷纷签订合作、交流协议，在以色列的中国留学生已达数百人。

随着中犹人民之间的传统友谊再谱新篇，越来越多的犹太人又来到了中国的土地上谋发展、图进取。上海又出现了200—300人的新犹太社团，其中大多是商人，也有外交官、教师、留学生等。北京的犹太社团也已发展到了200多人。随着香港回归祖国，香港犹太社团已成为中国境内最大的犹太社团，最高的统计数字说有6000人。就职业而言，他们中大多数是商人，尤以来自美国的商人最多，也有教师、律师、政府官员、外交官、学生、医生、神职人员等。就国籍而言，据不完全统计，他们来自30多个国家，讲15种语言。就宗教范畴而言，他们中既有正统派，也有保守派，

最多的是改革派，真正是一个具有多元特征的犹太社团。香港奥海尔·利赫犹太会堂拥有登记注册的成员256个家庭，约600余人。由于该犹太会堂属正统派，因此一些保守派和改革派人士于1990年另组成了香港联合犹太社团（The United Jewish Congregation of Hong Kong），出版刊物《羊角号》（Shofar），在香港的影响日趋上升，现有320个家庭，是香港最大的犹太社团组织。除上述两大组织外，另有三个正统派组织，其中最强的极端正统派卢巴维奇社团组织拥有105个家庭。还有许多犹太人并不积极参加社团活动和宗教仪式，因此上述组织也许没有包括这部分人。谈到社区的文化活动，值得一提的是香港犹太社团长期来一直出版月刊《社区新闻》（Newsletter），自1977年开始编辑出版季刊《香港犹太社团记事》（Hong Kong Jewish Chronicle），1984年又建立了香港犹太历史学会（The Jewish Historical Society of Hong Kong），积极开展对香港及中国境内犹太人文化历史的研究，成果丰硕。1997年新建的香港犹太社区中心落成，是一座既具犹太传统，又带有中国色彩的现代化建筑，楼内有一个藏书极丰的图书馆。总体来看，香港犹太社团文化素质高、经济上较为富裕，对推动香港的繁荣与发展起着重要的作用。可以预料，随着一个开放的中国在改革发展的道路上继续向前迈进，香港犹太社团将更加欣欣向荣。

同时，无论是中国人，还是犹太人，都没有忘记历史上曾经在中国土地上生活过的犹太社团及中犹人民在那个年代结下的患难之情。从70年代以来，有关开封、上海、哈尔滨、天津等地犹太社团的著述大量涌现，仅著作就超过了30本，其中比较著名的有戴维·克兰兹勒的《日本人、纳粹和犹太人：上海犹太难民社

---

1 奥海尔·利赫犹太会堂成员名册（Ohel Leah Synagogue Membership List）1997年9月。

区1938—1945》，江文汉的《中国古代基督教及开封犹太人》，潘光旦的《中国境内犹太人的若干历史问题》，詹姆士·罗斯的《逃往上海》，孙博里的《犹太人在日中国》，王一沙的《中国犹太春秋》，G. 卡明斯基的《罗生特传》，瑞娜·克拉斯诺的《总是陌生人，一个犹太家庭在战时上海》，Y. 利勃曼的《我的中国，犹太人在东方190—1950》，潘光的《犹太人在上海》等。1988年，上海犹太历史研究中心成立，后更名为上海犹太研究中心，主要研究犹太人在中国、特别是上海的历史发展。1991年，在上海首次举办了关于纳粹大屠杀的展览会，并附设一个有关上海犹太社团历史的展览会。1994年，上海市政府在当年犹太难民居住的虹口地区建立了犹太难民纪念碑，并邀请当年的上海犹太难民代表和世界各地的"上海犹太人"前来参加纪念碑揭幕仪式。同时还举行了"犹太人在上海"国际学术讨论会。近年来，上海市政府还拨款重修了位于虹口的奥海尔·摩西犹太会堂和位于陕西北路的奥海尔·拉希尔犹太会堂，并在会堂内布置了反映上海犹太社团历史的小型图片展，供旅游者参观。以色列总统赫尔佐克、魏兹曼，总理拉宾、佩雷斯、内塔尼亚胡，奥地利总统克雷斯蒂尔和美国第一夫人希拉里·克林顿等都曾访问过摩西会堂或拉希尔会堂。当年曾在上海居住过的犹太名流如迈可·布鲁门撒尔（美国前财政部长）、齐拉赫·瓦尔哈夫蒂格（以色列独立宣言签名人、前宗教部长）、约瑟夫·特科阿（以色列本—古里安大学校长）、耶胡达·哈列维（以色列巴里兰大学副校长）、戴维·柴斯曼（美国耶希瓦大学副校长）等也纷纷返回"故乡城"访问。哈尔滨、天津、北京、南京、西安、昆明等地也纷纷建立犹太学研究机构，开展各方面的研究和纪念活动。在国际学术界，关于中国犹太人的纪念研讨热潮也是方兴未艾。早在80年代，以色列的贝斯·哈德夫索斯人离散博物馆就举办了有关开封犹太人的展览会，美国的中犹研究会（The Sino Judaic Institute）也积极开展对开封犹太人

的研究。1992年在美国哈佛大学召开了"犹太人离散在中国"学术讨论会，1995年在奥地利萨尔茨堡举办了"奥地利犹太人避难上海50周年"学术讨论会，1997年在德国柏林和圣·奥古斯丁先后召开了"上海犹太人重返柏林50周年"和"犹太人在中国，从开封到上海"两个学术讨论会。同时，由中国、加拿大、美国、比利时、德国等国影视工作者拍摄的有关上海犹太人的影视片不断涌现，有关上海犹太人的展览会在纽约、柏林、伦敦、墨尔本、温哥华、波恩等地也纷纷展出，连华盛顿的美国国立大屠杀纪念馆也在筹办有关上海犹太难民的展览会。

当然，在这股热潮中最为积极的还是当年在中国生活过的犹太人。他们虽然分布在世界各地，但仍然保持密切联系，并建立了许多联谊组织，如总部设在以色列特拉维夫的"前中国居民协会"(Association of Former Residents of China，希伯来文缩写译音为IGUD YOIZEI SIN)，总部设在美国费城的"上海犹太居民联合会"(Council on the Jewish Experience in Shanghai)，总部设在美国洛杉矶的"上海联谊会"(Shanghai Reunion)等。这些联谊组织定期举行中小型活动，并且在1992年和1996年分别在温哥华和拉斯维加斯组织了两次有上千人参加的全球性大型联谊活动。这些当年的"中国犹太人"的精力、创造性和影响远远超过他们的人数，已成为推动中犹人民、中以两国及世界上两个最古老文明之间传统友谊不断发展的重要力量。

看来，当中犹两大古老文明的传统友谊不断取得新发展之时，历史上的那些中犹交往及友好的篇章仍然闪烁着灿烂的光彩，在后世人们的记忆中永不磨灭。

后　　记

本书由潘光、陈超南、余建华合著。上编由余建华撰写，中编由陈超南撰写，下编由潘光撰写，潘光并负责全书的统稿和定稿。

本书附有英汉人名、地名对照表，收录了书中提及的重要人名和地名，该表由余建华编译。本书中提到的其他重要专用名词如组织、事件、书名等也附有英文，一般均列于中文之后或注释之中，以便于读者查考。

黄崇峻、罗爱玲、金彩虹为本书的资料复印、文字打印、书稿校对等工作付出了辛勤劳动，在此一并致谢。

作者

1998 年 12 月

英汉人名、地名对照表

Aaron 亚伦
Abel 亚伯
Abd al Rahman 阿卜杜·拉赫曼
Abimelech 亚比米勒
Abrabanel, Isaac 以撒·阿布拉巴尼尔
Abraham 亚伯拉罕
Adam 亚当
Adam Michael 米歇尔·亚当
Agnon, Schmuel Yosef 阿格农
Ahab 亚哈
Ahasuerus 亚哈随鲁
Ai 艾城
Aijalon 亚雅仑
Akaba 亚喀巴
Akiba 阿吉巴
Akiba ben Joseph 阿吉巴·本·约瑟
Alexander III 亚历山大三世
Alexander the Great 亚历山大大帝
Alexanderia 亚历山大
Alfonso X 阿方索十世
Alhazem 海桑
al Zafran, Ephraim E 亚·扎帕伦
Amarna 阿马那
Ambrosius 安布罗斯
Amichai, Yehudah 耶胡达·阿米海
Amsterdam 阿姆斯特丹
Andalusia 安达卢西亚
Antiochus IV 安条克四世
Aphek 亚弗
Aquinas, Thomas 托马斯·阿奎那
Aran 亚兰
Aristeas 亚里斯提
Aristotles 亚里士多德
Aristobulus 阿里斯托布鲁
Arnald 阿诺得
Aron Ha levi 暗嫩·哈利维
Asher 亚萨
Ashkelon 亚实基伦
Assyria 亚述
Athens 雅典

Augsburg 奥格斯堡
Avaris 阿瓦里斯
Avicenna 阿维森纳
Avshalomov, Aaron 阿夫夏洛莫夫
Baal 巴力
Babylon 巴比伦
Bacon, R. 培根
Balfour, Arthur J. 阿瑟·J.贝尔福
Bar Kokhba 巴尔·科赫巴
Basel 巴塞尔
Bate, Henri 亨利·巴特
Bavaria 巴伐利亚
Bayezid II 巴亚希德二世
Beersheba 别是巴
Bellow, Saul 索尔·贝娄
ben Canala, Josawa 贾希瓦·本·卡纳拉
ben Gerson, Lev (Gersonides) 利维·本·热尔松（热尔松尼德）
ben Issac, Solomon 所罗门·本·伊萨克
ben Joseph, Saadiah 萨迪亚·本·约瑟
ben Levi, K. Joshua 约书亚·本·莱维
ben Makir, Jacob 雅各·本·马克尔
ben Moses Cohen, Judah 犹大·本·摩西·科恩
ben Saruk, Menachem 梅纳赫姆·本·扎鲁克
ben Shetah, Simon 西蒙·本·终奇
ben Sid, Isaac 以撒·本·锡德
ben Solomon Israel, Issac 以撒·本·所罗门·以色列
ben Zaccai, Johana 约哈南·本·扎凯
Ben Gurion, David 本-古里安
Ben Jehuda, Elieser 本-耶胡达
Benjamin 便雅悯
Bet Alfa 伯亚尔发
Beth Shearim 伯善
Bethel 伯特利
Bethlehem 伯利恒
Bezalel 比撒利
Bialik, Chaim Nachman 毕阿利克
Bilhah 辟拉
Boaz 波阿斯
Boniface IX 庞尼菲斯九世
Brandeis, Louis 布兰代斯
Bresch, Judah Leib 犹大·莱布·布莱希
Byblos 比布洛斯
Byzantium 拜占庭
Cabral 卡布拉尔
Caesar, G. 凯撒
Caesarea 该撒利亚

Cain 该隐
Cairo 开罗
Canaan 迦南
Constance 康斯坦斯
Carthage 迦太基
Castro, Roderigo de R 斯特罗
Charles V 查理五世
Chiune Sugihara 杉原千亩
Clement VI 克雷芒六世
Clermont 克莱蒙
Cohen, Morris 莫里斯·科恩
Coimbra 科英布拉
Columbus 哥伦布
Constantinus the Great 君士坦丁大帝
Contor, George 乔治·康托尔
Cordova 科尔多瓦
Cremona, Luigi 吕吉·克里摩拿
Crete 克里特
Cuthah 古他
Cyrus 居鲁士
da Gama, Vaseo 瓦斯科·达·伽马
Dan 但
Daniel 但以理
David 大卫
de Torres, Louis 路易·德托利
Dead Sea 死海
Deborah 底波拉
Degania 德加尼亚
Delmedigo, Elijah 埃利乔·戴尔美迪哥
Diocletianus, G 戴克里先
Dioscorides 迪奥斯科里斯
Dora 多拉
Eban, Abba 阿巴·埃班
Eden 伊甸
Edoxus 以多克席奥斯
Edward I 爱德华一世
Egypt 埃及
Ehud 以笏
Einstein, Albert 爱因斯坦
Eisenberg, Shaul 肖尔·爱森伯格
Eli 以利
Eliab 以利押
Elijah 以利亚
Elisha 以利沙
England 英格兰
Ephraim 以法莲
Epstein, Israel 伊斯雷尔·爱泼斯坦
Epstein, Jehiel 杰希尔·爱泼斯坦
Esau 以扫
Esdraelon 以斯德伦
Esther 以斯帖
Eukleides 欧几里得
Euphrates R. 幼发拉底河
Eve 夏娃

Herod the Great 大希律王
Herzl, Theodor 西奥多·赫茨尔
Herzog, Chaim 赫尔佐克
Hesehel, A 赫歇尔
Hess, Moses 摩西·赫斯
Hezekiah 希西家
Hilkiah 希勒家
Hillel 希勒尔
Hiram 希兰
Hirsch, Samson Raphael 沙姆孙·赫尔施
Hispalensis, Johannes 乔哈涅斯·黑斯帕伦西斯
Hiyya, Abraham bar 亚伯拉罕·巴·海雅
Holdheim, Sammuel 侯德海姆
Homeros 荷马
Hong Kou (Hong Kew) 虹口
Hosea 何西阿
Hoshea 何细亚
Huram 户兰
Hyrcanus, John 约翰·胡肯奴
Iberian Peninsula 伊比里亚半岛
ibn Amram, Isaac 以撒·伊本·阿姆兰
ibn Bikhlarish, Jonah 乔那·伊本·毕克拉里希
ibn Daud, Abraham 亚伯拉罕·伊本·达乌德
ibn Ezra, Abraham 亚伯拉罕·伊本·以斯拉
ibn Gabirol, Solomon 所罗门·伊本·加布里埃尔
ibn Nagrela, Samuel 萨缪尔·伊本·纳格雷拉
ibn Pakuda, Bahya 巴亚·伊本·帕库达
ibn Shaprut, Hasdai 哈斯戴·伊本·沙普鲁特
Indian R. 印度河
Innocent III 英诺森三世
Isaiah 以赛亚
Isaiah, Second 以赛亚第二
Ikhnaton 埃赫那顿
Isaac 以撒
Isabel 伊萨贝拉
Israel 以色列
Issachar 以萨迦
Jabotinsky, Vladimir 贾波丁斯基
Jacob 雅各
Jacobi, Karl 卡尔·雅可比
Jacobson, Israel 以色列·雅克布逊
Jamnia 詹尼亚
Jashar 雅煞珥
Jason 耶孙
Jebus 耶布斯
Jehovah 耶和华
Jehu 耶户

Jephthah 耶弗他

Jeremiah 耶利米

Jericho 耶里哥（杰里科）

Jeroboam 耶罗波安

Jerusalem 耶路撒冷

Jesus 耶稣

Jethro 叶忒罗

Jezebel 耶洗别

Job 约伯

Jonah 约拿

Jonathan 约拿单

Jordan R. 约旦河

Joseph 约瑟

Josephus 约瑟福斯

Joshua 约书亚

Josiah 约西亚

Jubal 犹八

Judah 犹大（人名）

Judah ha Nasi 犹大·海亲王

Judea 犹大（地名，又译犹第亚）

Judith 犹滴

Kadoorie, Lord Lawrence 嘉道理勋爵

Kaifeng 开封

Kairouan 凯鲁万

Kaplan, Mordecai 莫迪凯·卡普兰

Kaufmann, Yehezkel 耶和结·考夫曼

Kepler 开普勒

Kissinger, H. A. 基辛格

Kopernik, Mikolaj 哥白尼

Krefetz, Gerald 杰拉尔德·克雷夫茨

Krochmal, Nachman 科罗赫马尔·那赫曼

Laban 拉班

Lateran 拉特兰

Latters, B. 拉特

Leah 利亚

Lebanon 黎巴嫩

Leipzig 莱比锡

Lesser, Issac 伊撒克·莱色

Levi 利未

Levita, Elijah Bahur 以利亚·巴赫·莱维塔

Lippmann, Walter 沃尔特·李普曼

London 伦敦

Lot 罗得

Luther, Martin 马丁·路德

Luzzatto, Samuel David 塞缪尔·卢扎托

Lydda 吕大

Maccabees 马卡比

Machpelah 麦比拉

Mahoza 莫霍扎

Maimonides, Moses 迈蒙尼德·摩西

Mainz 美因兹

Manasseh 玛拿西

Mantua 曼图亚
Marcus, Siegfried 西格弗里德·马库斯
Marianos 马里安努斯
Mary 玛丽
Masada 马萨达
Massarano, Jacchino 马萨罗
Martain, W. A. P. 丁韪良
Mattathias 马塔提亚
Mediterranean 地中海
Megiddo 米吉多
Meisinger, Josef 梅辛格
Mendelssohn, Moses 摩西·门德尔松
Menelaus 墨涅拉俄斯（美内劳斯）
Menes 美尼斯
Meir 梅厄
Meir, Golda 果尔达·梅厄
Mendelssohn, Moses 摩西·门德尔松
Merneptah 美尼普塔
Mesopotamia 美索不达米亚
Micah 弥迦
Michelson, Albert 艾伯特·迈克耳逊
Mina 米那
Minnith 米匿
Miriam 米利暗
Modin 莫丁
Molcho, Solomon 所罗门·摩尔科
Monpellier 蒙彼利埃
Montefiore, Moses 摩西·蒙特菲奥雷
Morais, Sabato 萨巴托·莫雷斯
Mordecai 末底改
Morgenthau, Henry 摩根索
Mosellanus 摩塞劳伦斯
Moses 摩西
Nahor 拿鹤
Naphtali 拿弗他利
Nazareth 拿撒勒
Nebuchadnezzar 尼布甲尼撒
Negev 内盖夫
Nehemiah 尼希米
Netanyahu, Binyamin 内塔尼亚胡
Nicholas 尼古拉斯
Nicholas IV 尼古拉斯四世
Nile R. 尼罗河
Noah 诺亚
Noboth 拿伯
Norwich 诺威奇
Nun 嫩
Nunes, Pedro 彼德罗·努内斯
Ophir 俄斐
Origenes 奥利金
Othniel 俄陀聂
Oz, Amos 阿莫斯·奥兹
Palestine 巴勒斯坦
Padua 帕多瓦

Paul IV　保罗四世
Pereira, Jacob Rodrigues　雅各·罗德里吉·佩雷拉
Peres, Shimon　西蒙·佩雷斯
Persia　波斯
Philo　斐洛
Phoenicia　腓尼基
Pinsker, Leon　利奥·平斯克
Plato　柏拉图
Plotinos　普罗提诺
Pompeius, Guaeus　庞培
Prague　布拉格
Ptolemy　托勒密
Ptolemy II　托勒密二世
Pumbeditha　蓬贝塔
Pythagoras　毕达哥拉斯
Qumran　库兰
Rabin, Yitzhak　拉宾
Rachel　拉结
Rashi　拉希
Rav　拉夫
Rebekah　利百加
Regensbury　累根斯堡
Reuben　流便
Rhein R.　莱茵河
Rome　罗马
Rosenfeld, Jacob　雅各布·罗森菲尔德
Ruth　路德
Roth, Leon　利昂·罗思
Safran, Nadav　纳达夫·萨弗兰
Samaria　撒马利亚
Samson　参孙
Samuel　撒母耳
Sanchez　桑切斯
Sandmel, S　桑德密耳
Saporta　撒波他
Sarah　撒拉
Sargon II　萨尔贡二世
Sassoon, Albert　阿尔伯特·沙逊
Sassoon, David　大卫·沙逊
Sassoon, Elias　伊里亚斯·沙逊
Sassoon, Sir Jacob　雅各布·沙逊
Sassoon, Sir Victor　维克多·沙逊
Saul　扫罗
Schammai　山迈
Schechter, Solomon　所罗门·谢克特
Scheres-chewsky, Samuel Issac Joseph　施约瑟
Segovia　塞哥维亚
Seltzer, Robert　罗伯特·塞尔茨
Seneca, Lucius　塞涅卡
Sephardi, Moses　摩西·斯菲尔迪
Sepharvaim　西法瓦音
Sepporis　齐波拉
Shapiro, Sidney　沙博理
Sharett, Moshe　夏里特